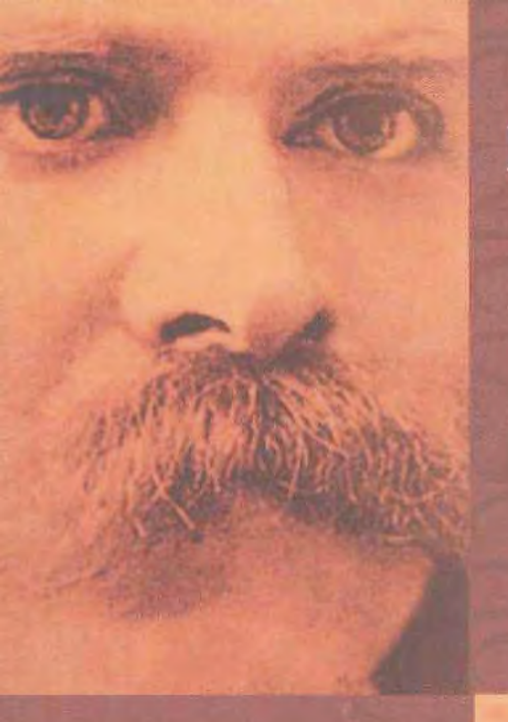


Herbert Frey

La sabiduría de Nietzsche

Hacia un nuevo arte de vivir





La sabiduría de Nietzsche

Hacia un nuevo arte de vivir


UNIVERSIDAD
UDLA
DE LAS AMÉRICAS PUEBLA

Herbert Frey

La sabiduría de Nietzsche

Hacia un nuevo arte de vivir





MÉXICO 2007

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia ton el aval de la institución coeditora.

Primera edición, mayo del año 2007

ISBN 978-970-701-931-7

IMPRESO EN MÉXICO  PRINTED IN MEXICO

www.maporrua.com.mx
Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Nietzsche predicaba vino y tomaba agua
Este libro está dedicado a todos los que predican vino, y beben vino.

A María Teresa, que me aguanta
(aunque con dificultades)
cuando he bebido demasiado vino,
y aún más cuando no he bebido vino.

A Rudolf, amigo, compañero de viajes
Y uno de los pocos maestros
que he tenido en la vida.

Dedico este libro a mis alumnos y ex alumnos del
Seminario Nietzsche de posgrado de la
Facultad de Filosofía y Letras.

Quien en la profundidad de su ser es maestro.
Sólo se toma las cosas en serio
-incluso a sí mismo- cuando tiene relación con sus alumnos.
NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal* (KSA, 5, 63, 85).

Mi agradecimiento a Lucía Luna,
mi traductora, y a Margarita Pinto mi correctora de estilo.

Introducción

No intentamos «na interpretación definitiva, "correcta", de Nietzsche; buscamos a un Nietzsche, que pudiera ayudamos a dar a nuestra situación una imagen más clara.
KOUBA (2001; 13)

DURANTE los últimos decenios del siglo XX se ha escrito más sobre Nietzsche que, comparativamente, sobre cualquier otro filósofo, y dicha tendencia prevaleció durante los primeros años de ese siglo.

En la época de la posguerra, Heidegger, Jaspers y Lówith influyeron sustancialmente en la interpretación sistemática de Nietzsche. Todavía en 1973, Peter Kóster podía escribir que, hasta ese momento, no había sido posible apartarse de la sombra del "Monumento"; es decir, la edición de los dos volúmenes de Heidegger sobre sus cátedras en torno a Nietzsche: la investigación sobre este último se encontraría "bajo la influencia de obras que tienen su origen en los años treinta" (Kóster, 1973: 31).

Esta situación se modificó radicalmente, tras la nueva edición de las obras de Nietzsche, editadas por Colli y Montinari, y de la crítica que en su día hiciera Wolfgang Müller-Lauter (1971, 1999, 2000) a Heidegger, en torno a que éste redujera a Nietzsche a "la voluntad de poder".

Asimismo, la aparición de las revistas *Nietzsche Studien (Estudios Nietzsche,* en adelante *Nietzsche-Studien)* en 1972, y posteriormente *Nietzschefvrschung (Investigación Nietzsche)* en 1993-1994, dieron origen a diversos foros en los que las tendencias en el espacio germanoparlante de la investigación sobre nuestro filósofo pudieron asentarse.

A esta discusión se integraron cada vez más investigadores de los ámbitos lingüísticos anglosajón e italiano, con lo cual las revistas se convirtieron en creadoras de una nueva imagen de Nietzsche.

En general, puede decirse que las discusiones y los trabajos científicos sobre Nietzsche de los últimos 30 años se apartaron de los grandes temas de "la voluntad de poder", del "superhombre" y del "eterno retorno", permitieron que aflorara un Nietzsche mucho más sutil, que ya no podía ser acaparado políticamente, y que se sustraía a cualquier encasillamiento.

Asimismo, la importancia del legado postumo fue atenuada, con lo cual los escritos y las anotaciones encontrados después de su muerte se redujeron a la categoría que el propio Nietzsche les había conferido; es decir, la de reflexiones previas para obras futuras.

De igual manera, la investigación de las fuentes y los libros que utilizó nuestro autor, puso al descubierto los vínculos que tenía Nietzsche con la tradición filosófica, literaria y científica, con lo que se pudo comprobar que sus lecturas fueron mucho más amplias de lo que él mismo admitió en vida.

El resultado de esta diversificada recepción[1] de Nietzsche fue que ya no hubo más, ni podía haber, una imagen canónica de su figura. De manera amplia, se acepta, pues, que la recepción está determinada por las necesidades de cada época, y que la grandeza de Nietzsche radica en ofrecer posibles respuestas a diferentes temporalidades.

Que no existen verdades, sino sólo interpretaciones diferentes, es también aplicable a la investigación sobre el propio Nietzsche. En el juego de la interpretación, las preferencias personales también encuentran su legítima posibilidad de expresarse. Al igual que, como *imago,* la historia sólo existe cuando es contada, cada interpretación del filósofo es también siempre un *modus* del presente.

"Lo que ha sido, ya no es, y sólo existe como *imago* porque ahora se narra. El pasado como historia es siempre un *modus* del presente; no hay una historia pasada; la historia es siempre un fenómeno actual. No sólo cada actualidad se concibe a través de su historia -que

[1] En el original del autor, en alemán, la palabra *rezeption* se refiere concretamente a la interpretación de cada tiempo histórico. En este caso, a la interpretación que se ha hecho de Nietzsche en diferentes periodos históricos.

a su vez es concebida por ésta- sino que el presente sólo es resultado de la historia, en la medida en que esa historia es resultado del presente: el círculo hermenéutico es vicioso. En realidad, como apuntó Jean-Paul Sartre, escogemos nuestro pasado del mismo modo como escogemos nuestro futuro. Como narración, toda relación del pasado es también siempre una construcción, aun cuando se sujete estrictamente a hechos empíricos, porque sin una "unidad sintética de apercepción", lo único que produce, para decirlo en términos de Kant, es un "caos" (Burger, 2004: 119).

En la actual recepción de la filosofía de Nietzsche, aquella construcción que estaba ligada con la voluntad de poder ha perdido significado. A pesar de que, entretanto, en la conciencia de todos los conocedores de Nietzsche ha permeado el hecho de que la que fue considerada como obra principal de Nietzsche, *La voluntad de poder,* debe ser tomada como una piadosa invención de Elisabeth Fórster-Nietzsche y Peter Gast, el mito de esta supuesta obra máxima todavía merodea en el inconsciente de algunos intérpretes.

Cuando se habla del nuevo Nietzsche, o del "otro Nietzsche", se quiere expresar con ello una tendencia interpretativa que está comprometida con el pensamiento trágico de este autor, y vinculada con la metáfora Dionisos, el dios griego.

En el primer número de *Nietzsche-Studien,* Peter Kóster habló de un "renacimiento de lo trágico" (Kóster, 1972: 185-209); y esta tendencia, más que debilitarse, se ha fortalecido en la investigación reciente sobre Nietzsche.

También en este sentido debe entenderse la afirmación que hace Peter Sloterdijk en su libro sobre Nietzsche, *Der Denker auf der* Bühne *(El pensador en* escena), cuando se refiere a la obra inicial Eí *nacimiento de la tragedia:* "La verdadera polaridad sobre la que trata Nietzsche en su libro, no es propiamente la apolínea y la dionisiaca. El tema dramático del escrito es la relación entre lo trágico y lo no-trágico" (Sloterdijk, 1986: 10).

Cuando, con su idea de progreso, la modernidad ya no puede corresponder a la promesa de participación política y satisfacción económica; cuando, como cristianismo secularizado, la modernidad se ha vuelto obsoleta, entonces la justificación dionisíaca de la vida,

en el sentido de una *algodicea,* vuelve a emerger a un primer plano, y la filosofía nietzscheana recobra una actualidad que ya no tenía para nosotros en las precedentes interpretaciones.

> *Algodicea* significa una interpretación metafísica del dolor que le da sentido. En la modernidad sustituye a la teodicea, como su opuesto. En ésta se dice: ¿cómo pueden conciliarse el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Pero ahora la pregunta es: si no existe ningún Dios ni ninguna instancia superior que den sentido, ¿cómo podemos aún aguantar el dolor? De inmediato, la función de la política se revela como una teología sustituía (Sloterdijk, 1983, vol. 2: 815).

Pero mientras que la modernidad quería ser liberada del dolor, la *algodicea* dionisiaca de Nietzsche se contraponía claramente con esta ilusión moral. De manera antigua, plantea la reminiscencia del *ethos* del padecimiento afirmativo, frente a cualquier idea de una negación supresiva, en tanto que, radicalmente inherente a ello, concibe a la vida como un juego insuperable de placer y dolor, y niega toda metafísica de la redención. La doctrina nietzscheana de la justificación estética de la existencia, se demuestra como todo lo contrario a un esteticismo cínico; se fundamenta en una algodicea que intenta llevar al dolor, como polo de la pasión dionisica, a la absoluta inmanencia de una vida que ya no requiere de salvación. En la pasión dionisiaca que subyace a toda vida consciente, paradójicamente se consuma aquello que hemos denominado como soportar lo insoportable. Pero este soportar no es un soportar sin subterfugios; es uno que, en el éxtasis y en el sueño, cuenta con dos soportes indispensables. En la pasión dionisiaca, el éxtasis y el sueño, en esta vida desempeñan el papel de redentores.

En las actuales discusiones, la afirmación de lo trágico en Nietzsche, y la metáfora del dios griego Dionisos, todavía conmueven claramente los ánimos, tal como volvió a demostrarlo el debate entre Sloterdijk y Habermas que, finalmente, no es otra cosa que una polémica en torno de la herencia de Nietzsche y su significado para la tradición europea. El ataque de Habermas al pensamiento neo-

pagano toca precisamente este punto. Cuando arremete contra el elemento "neopagano" en el pensamiento moderno, es el teólogo civil vestido con el hábito de filósofo el que habla. Y mediante ello, quiere establecer, que de la antigua herencia de Europa sólo se admita lo que resulte acorde con la regular asistencia a los seminarios de filosofía discursiva. El humanismo terrenal, sólo debería ser legítimo si se mantiene bajo el control del cristianismo monoteísta.

> Cuando se trata de optar entre "Atenas o Jerusalén", el buen europeo se decide por Jerusalén, en tanto que para su ethos toma exclusivamente en consideración la fuente judeo-cristiana; o bien por Atenas con Jerusalén, lo que suele ocurrir habitualmente en el juste *milieu.* Pero, si ha de atenerse a las indicaciones de quienes controlan su pensamiento, nunca podrían votar por Atenas como primer destino (Sloterdijk, 2001: 67).

Nietzsche tomó partido claramente: en su etapa inicial, por la Grecia de los presocráticos; en su época de espíritu libre, por una sabiduría helenística, y, luego, por Dionisos como antípoda del Crucificado. Sin una comprensión del significado que tenían los griegos para Nietzsche, resulta imposible entender su filosofía. Su ataque contra toda forma de monoteísmo, constituye hoy todavía una piedra de toque; el politeísmo inherente a su pensamiento se ha tachado como pensamiento de la nueva derecha.

Nuestro trabajo se entiende como una vehemente defensa de la sabiduría de Nietzsche, que abjuró de los métodos de consuelo de la tradición judeo-cristiana, para permitir que el hombre, plantado sobre sí mismo, tomara su vida en sus manos.

Es un voto por Atenas sin Jerusalén, sin diluir, y sin concesiones que quieran una vez más domesticar a Nietzsche como pensador cristiano. Y los ensayos que aquí se presentan, son alegatos de defensa de aquel "otro Nietzsche", que se mueve más allá de cualquier apropiación fascista o nacionalsocialista. Tales interpretaciones son provocadoras, en la medida en que insisten en el original potencial subversivo de Nietzsche, con el que se le ha identificado.

En sus interpretaciones, el autor de estos ensayos se coloca en la tradición de J. Porter, P. Sloterdijk y de todos Aquellos que reco-

nocieron la importancia de los griegos para la construcción nietzscheana de un contramito de la modernidad, y que la colocaron en el centro de sus interpretaciones. En este contexto hay que recordar a K. Lowith, quien en su libro sobre la filosofía del eterno retorno de Nietzsche tituló un capítulo como "Die antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spitze de Modernitát" ("La repetición anticristiana de la Antigüedad, en la cúspide de la Modernidad"; Lowith, 1986: 113-126). Pero en nuestras exposiciones también está presente el Foucault tardío, que denominó al tercer tomo de su *Historia de la sexualidad como el cuidado de uno* mismo (Foucault, 1986), y cuyas cátedras poco antes de su muerte, cobraron vigencia como una hermenéutica del sujeto (Foucault, 2004).

El centro de los presentes ensayos, se sustenta en el deseo de dar validez a un Nietzsche que pudiera ayudar a comprendernos a nosotros mismos; y, en vista de lo trágico e insoslayable de nuestra propia existencia, asumir una postura estoica, distanciada, tal como lo propone la filosofía helenística. Es también por ello que uno de los principales capítulos de este libro está dedicado a la sabiduría de Nietzsche, en tanto que en él se alude a la relación del espíritu libre con la filosofía de Epicuro. En adhesión a W. Schmid (1991, 1992, 1998), a partir de esta relación, intenta retratar la filosofía del arte de vivir nietzscheana, para la cual la segunda fase de su pensamiento, es decir aquella del espíritu libre, resulta crucial. En estas exposiciones va implícito que en la Antigüedad existía una cosmovisión que no era hostil al erotismo y a la sexualidad, como más tarde lo fue la tradición de Occidente; y que, por el contrario, una posición afirmativa ante el mundo, también implica una aceptación del cuerpo y sus necesidades.

Sólo la muerte del dios único de la tradición judeo-cristiana, la muerte del monoteísmo occidental, hace posible que el hombre vuelva a preocuparse por sí mismo, y permite la resurrección de la fidelidad a la tierra misma, que había caracterizado a las religiones politeístas de la Antigüedad. La multiplicidad de las interpretaciones del mundo, que en el politeísmo se había representado como la interacción de las diversas deidades entre sí, habría de resurgir en la filosofía de Nietzsche.

El intento del filósofo por llevar a cabo una transvalorización de todos los valores, un subtítulo que, antes de que se decidiera por el de "Maldición al cristianismo", estaba también destinado para su libro *El Anticristo,* significa tendencialmente un retorno a la ética y a la cosmovisión de la antigüedad griega, pese a que Nietzsche estaba consciente de que no se podía dar una simple repetición de la Antigüedad. Pero, del mismo modo que el héroe griego de la tragedia hacía frente al *Fatum* y a la *Moira,* el hombre que había superado a la modernidad con todas sus ilusiones, también debía enfrentarse al destino y a lo trágico de su propia existencia.

La filosofía de Nietzsche del "radicalismo aristocrático", significa que implica una visión individualista del mundo, que no es apropiada para ser entendida y acogida por las masas. Es un retorno a la filosofía, en el sentido del significado original de la palabra, como amor a la sabiduría, y que sólo puede mantenerse en marcha mediante el ejercicio continuo. Si bien el jardín de Epícuro estaba también abierto a los esclavos, la condición básica para entrar en él era la decisión de ocuparse permanentemente de esta sabiduría.

En tanto que los ensayos "La visión trágica del mundo de Nietzsche" y "La sabiduría de Nietzsche" tienen como contenido principal la reivindicación afirmativa del mundo por parte de nuestro filósofo, otros textos están dedicados a la crítica nietzscheana de la tradición cristiana, que constituye la condición previa a su nueva experiencia del mundo. En este punto no hay que olvidar, que una gran parte de las obras de la etapa tardía está dedicada a esta crítica, ya sea que se trate de la moral cristiana o de la religión del cristianismo en sí. De esta manera, el análisis que Nietzsche hace de la religión cristiana está permeado por la sospecha de que, para establecerse como clase dominante, fue la voluntad de poder de los sacerdotes la que tuvo que devaluar al mundo y al mito antiguo.

Así, el método de análisis de los valores occidentales en Nietzsche se revela como una "escuela de la sospecha", en tanto que esclarece los fenómenos que se encuentran en el trasfondo de la creación de estos valores; fenómenos que se escondieron detrás de la máscara de la bonhomía y del humanismo. Desde este trasfondo, en nuestro libro se analiza el último periodo de creación de *Nietzsche,* Que está

dedicado a la crítica de la tradición occidental actual y su interpretación del mundo.

Es precisamente esta crítica la que ha cobrado una influencia nada despreciable en la historia del cuestionamiento crítico de la religión, de tal suerte que ningún ateísmo honesto se puede pensar sin los argumentos de Nietzsche. En la actual interpretación armonizante de este autor, empero, su exposición de los momentos totalitarios del monoteísmo es un aspecto que, con frecuencia, se queda corto o no lo suficientemente aclarado. Frente a cada apropiación teológica de Nietzsche, habría que subrayar una vez más su rechazo al monoteísmo judeo-cristiano y a su moral universalista.

Este breve texto, en consecuencia, no sólo debe entenderse como la interpretación de un investigador de Nietzsche, sino también como un reconocimiento a los razonamientos fundamentales de nuestro filósofo, a los que el autor se suma en su práctica de vida.

Haber colocado en el centro de la interpretación el pensamiento de Nietzsche relativo a una *praxis* que ejerce su inñuencia sobre la vida, es la pretensión de este trabajo. Ojalá le sirva al lector como hilo conductor de una vida más liberada.

Bibliografía

BuRGER, R., *Kíeine Geschichte der Vergangenheit. Eine pyrronische Skizze der historischen Vemunft*, Styria, Wien, 2004.

COLLI, G., *La ragione errabonda, Quaderni posthumi,* Milano, 1982. *Distanz und Pathos,* EVA, Hamburg, 1993. FOUCAULT, M., *Die Sorge um sich, Sexualitát und Wahrheit,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

.. .__ __, *Hermeneutik des Subjekts,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

FÍE1DEGGER, M., *Metzscke, 2* vol-, *Verlag* Gün therNesJce, Stuttgart, 1961.

KóSTER, R, "Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen", en *Nietzsche-Studien* 2t 1973, pp. 31-60.

_______ , "Die Renaissance des Tragischen", en *Nietische-Siudien* 1, 1972, pp. 185-209. KOUBA, R, *Die Weh nach Nietzsche,* Wilhelm Fink Verlag, München, 2001.

LÓWITH, K.t *Nietzsches Phibsophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1986.
MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche.* Seíne *Phihsophie der Gegensatze und die Gegensátze seiner Phihsophie,* de Gruyter, Berlín, New York, 1971.
_______, *Uber Werden und WiUe zur* Machí, *Nietzscheinterpretationen* 1, de Gruyter, Berlín, New York, 1999.
_______, *Heidegger und Nietzsche, Nietzscheinterpretationen* 3, de Gruyter, Berlín, New York, 2000.
SCHMID, W-, *Die Geburt der Philosophie em Garten der Lüste.* Michel Foucaults *Archeologie des platonischen Eros,* Fischer, Frankfurt, 1987.
_______, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
_______, *Phibsophie der Lebenskunst,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
SLOTERDIJK R, *Der Denker auf der Bühne,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
_______, *Kritik der zynischen Vemunft,* 2 vol, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
_______, *Heinrichs, Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.

CAPITULO 1

El "otro" Nietzsche: el surgimiento de nuevos paradigmas en las interpretaciones de Nietzsche

"CLÁSICOS son aquellos textos que sobreviven a sus interpretaciones"; así inicia Peter Sloterdijk -el filósofo alemán más polémico de la actualidad- su ensayo sobre "El nacimiento de la tragedia de Nietzsche", que publicó en 1986 bajo el título: El *pensador en escena. El materialismo de Nietzsche.*

Y continúa diciendo: "Cuanto más son objeto de disección [los textos de Nietzsche], tanto más elusivos parecen. Cuanto más persistentemente se les intenta conquistar por la comprensión, tanto más fría es la mirada que lanzan a sus suprasensibles pretendientes. Cuanto más profunda es la iluminación hermenéutica de sentido o cuanto más penetra la reconstrucción filológica en el entramado del texto clásico, con más dureza resiste el impacto de la interpretación" (Sloterdijk, 1986: 13).

Según esta definición de Sloterdijk, Nietzsche se convirtió ya desde principios del siglo XX en un clásico del pensamiento filosófico. En la historia del pensamiento europeo sólo existen muy pocos casos en los que una filosofía haya estado expuesta a mayores malentendidos que la de Friedrich Nietzsche. Y, simultáneamente, ha sido el pensamiento de Nietzsche el que acompañó al siglo pasado, el que se volvió indispensable para su autorreflexión y diagnóstico y el que, después de haber sido declarado muerto, se levantó de las cenizas como un Ave Fénix y permeó todos los ámbitos de la vida intelectual. Esto, probablemente, tuvo y tiene relación con el hecho de que Nietzsche, como nadie antes lo hiciera, hubiera abordado un cúmulo de temas de la tradición europea, desde perspectivas totalmente nuevas, sin comprometerse finalmente con ninguno de

ellos; de tal manera que, desde el principio, abrió la puerta a una historia de la recepción, que se esforzó por sacar a la luz el contenido auténtico de su filosofía. Lo que aquí se olvida es el hecho de que no existe un solo Nietzsche, un auténtico Nietzsche, sino que la complejidad del fenómeno Nietzsche sólo puede ser descifrada por una multiplicidad de interpretaciones que, abordadas desde diversas perspectivas, tienen la misma validez. Esto, naturalmente, no significa que cada interpretación de Nietzsche pueda ser construida al azar. La construcción narrativa está sujeta a la facticidad del texto, y es corregida por él, en ciertas circunstancias falsificada, por lo que existen interpretaciones incorrectas. Pero las posibles interpretaciones sobre un número constante de textos de Nietzsche y, con ello, la cantidad de aquellas que tienen la posibilidad de ser reconocidas como factibles y correctas es, en principio, indefinida.

Cuál logre imponerse definitivamente, dependerá de las estructuras de poder, del clima de pensamiento y de las corrientes intelectuales prevalecientes, en aquellos países donde se realizan estas interpretaciones. Por tanto, las interpretaciones de Nietzsche constituyen siempre un *modus* del presente; es cierto que existen interpretaciones pasadas, pero la actual es siempre un fenómeno del presente.

Uno de los más recientes expositores de Nietzsche, Pavel Kouba, tradujo esto último mediante una sencilla fórmula: "Por eso no estamos en búsqueda de una interpretación correcta, definitiva, de Nietzsche, sino más bien estamos buscando a un Nietzsche que pudiera ayudarnos a entender más claramente nuestra situación" (Kouba, 2001: 13).

Así, en la actualidad no se trata de llevar a cabo una interpretación anticuada de Nietzsche, sino de actualizar su pensamiento en función de los problemas que se plantean hoy en día.

Ciertamente, en cada interpretación de Nietzsche ha habido y hay un problema que más que facilitar, dificulta el acceso a su filosofía. El filósofo estadounidense-alemán, Walter Kaufmann, destacó atinadamente este punto: "Los libros de Nietzsche son mucho más fáciles de leer, pero mucho más difíciles de entender, que los de casi cualquier otro pensador" (Kaufmann, 1988: 84).

Nietzsche se lee con facilidad: gracias a su lenguaje magistral capta la atención de sus lectores y los atrapa en su embrujo. Esto se hace patente desde los títulos de sus libros, cuidadosamente planeados y, con frecuencia, perspicazmente seleccionados. Sean mencionados aquí tan sólo dos ejemplos, que casi se han vuelto proverbiales: Humano, *demasiado humano* y Más *allá del bien y del mal.* En la vida cotidiana, estos títulos son vinculados con diferentes percepciones, que la mayor parte de las veces se quedan en la superficie. De esta manera, se pasa fácilmente por alto que los títulos aluden a temas fundir-normales de la crítica metafísica y de la filosofía moral y que, con ayuda de ellos, Nietzsche quería inducir hacia un pensamiento crítico.

Nietzsche es difícil de entender: arroja a sus lectores a un laberinto de vías de pensamiento. En su obra existen provocaciones, cuya fuerza de ataque es casi imposible de enfrentar; pero también paráfrasis cuidadosas de relaciones complejas. En sus escritos pueden encontrarse tanto críticas profundas a la tradición filosófica, como reducciones psicológicas simplificantes de las posiciones expuestas. Si en unos pasajes hallamos incursiones despiadadas en las condiciones del pensamiento y la acción, en otros nos enfrentamos a la renuncia a un pensamiento sutil, en beneficio de modelos más simplificados pura una futura actuación humana. Con ellos se vincula la exigencia de lograr, sin cortapisas, una vida vigorosa; pero, no con menos frecuencia, precavidas paráfrasis de relaciones complejas. Todo ello escrito en un lenguaje vigorosamente expresivo y de fácil retención, que se rehúsa a la unicidad conceptual. Con elevadas pretensiones, desafiante y exigente, también proclamativa, pero sobre todo con una incitación hacia lo nuevo, así se presenta esta forma de filosofar. En todo caso, detrás de estas "fuertes y memoriosas palabras, tesis y consignas" de Nietzsche se encuentra, como escribe Reinhard Maurer, "otro Nietzsche", diferente al que se ofrece en primera instancia. Al "estrato medular de la filosofía de Nietzsche", sólo accede "aquel intérprete que no se queda adherido a las palabras fuertes" (Maurer, 1994: 9).

En consecuencia, la filosofía de Nietzsche requiere siempre de una interpretación que se oriente más bien hacia el espíritu de su pensamiento y no que se atenga a la literalidad de lo escrito.

Hoy en día, todavía sigue siendo vigente lo que postuló Thomas Mann en su conferencia "La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia", dictada en junio de 1947. En ella le atribuye a Nietzsche un elemento de profunda ironía, ante el que la comprensión de un lector común necesariamente habrá de fracasar. Lo que para Thomas Mann ofrece Nietzsche "no sólo es arte; arte, es también leerlo; y ninguna torpeza o rigidez son permisibles, mientras que todo tipo de astucia, ironía y reserva son indispensables para su lectura. Quien toma a Nietzsche «en sentido estricto», literalmente, quien le cree, está perdido" (Mann, 1968: 45-46).

Es comprensible que la multiplicidad de formas en que Nietzsche se dirige a sus lectores habría de encontrar una recepción que necesariamente se despliega en un amplio abanico. Condujo en direcciones diversas, según los aspectos de su pensamiento se recogieran o se desecharan. En cualquier caso, en torno del debate sobre Nietzsche surgieron las más agitadas turbulencias del mundo intelectual europeo. La historia de la cultura del siglo XX se vio profundamente influida por él; es prácticamente imposible encontrar un nombre importante en la poesía, la literatura y las artes plásticas, que no se haya visto motivado de alguna manera por su pensamiento. En este aspecto, indudablemente, la importancia que Nietzsche le confiere al arte juega un papel esencial.

El que Nietzsche haya cobrado peso en la filosofía sólo a partir de los años treinta del siglo pasado, tiene causas que se vinculan con el estilo aforístico de sus textos; pero más, todavía, con el hecho de que no "amarra" los "conceptos" que utiliza, por lo que no se les puede "definir" en el sentido habitual. Desde esta perspectiva, en él no existen conceptos. Uno debe dejarse guiar por sus palabras hacia las circunstancias que expone. Y a ellas sólo se llega si uno lee y relee sus textos, para entonces poder "comprender" lo que dice.

La comprensión de los textos de Nietzsche, empero, no sólo depende de la situación histórica de sus intérpretes, sino también de su pertenencia a un determinado espacio cultural, a la tradición

de un país. Sobre esta correlación insistieron tanto los seguidores de la teoría de la estética de la recepción como también H.G. Gadamer; todos ellos sostuvieron que una obra de arte literaria o filosófica no aparece como un objeto estético acabado, con un significado inherente fijo, sino que debe ser percibida y comprendida por un intérprete. Este proceso de interpretación se ve influido por la situación histórica específica del lector, dado que en el curso de la lectura, el horizonte del texto establece un diálogo con el lector. Lo estético, por tanto, se caracteriza aquí por el carácter procesal de un acontecimiento interactivo de comprensión, cuya raigambre histórica, en cada caso, es insoslayable. Pero, dado que en el transcurso de la historia se arriba al fenómeno del cambio de horizonte, los significados y las evoluciones de los textos, en general, se modifican. Con ello, empero, la historia de la recepción se convierte en parte integral del trabajo sobre la obra de un autor.

Hans Robert Jaufi define a la historia de la recepción como el despliegue sucesivo del potencial intelectual depositado en una obra, actualizado en sus etapas históricas de recepción, que se abre al juicio interpretativo en tanto logre consumar, de manera controlada, "la fusión de los horizontes" en su encuentro con la tradición (Metzler, 2001: 551).

Si se toman como válidas las tesis de la teoría de la estética de la recepción, entonces resulta de gran interés dar seguimiento a los cambios de significado que han sufrido las interpretaciones de la obra de Nietzsche desde 1900, así como a las diversas formas de lectura que determinaron la interpretación del filósofo en cada país.

En los primeros decenios posteriores a su muerte, Nietzsche, apostrofado como filósofo poeta, tuvo presencia sobre todo en los círculos literarios de Europa. No sólo imprimió sus huellas en las obras de Robert Musil, Rainer María Rilke, Stefan George, Hoffmansthal, Dóblin o los hermanos Mann; también en Francia se percibe su influencia por todas partes. Sólo hay que pensar en André Gide, André Malraux, Albert Camus o George Bataille.

En los países anglosajones pueden encontrarse las huellas del pensamiento nietzscheano en George Bernard Shaw, James Joyce, Jack London y Eugen O'Neill. En Escandinavia se puede pensar en

August Strindberg y Knut Hansum como autores que han sido influidos por él. Y, en el espacio cultural hispánico, las huellas de nuestro filósofo pueden descubrirse en las obras de Ortega y Gasset, Alfonso Reyes, Octavio Paz, Antonio Caso, Jorge Luis Borges, y también en filósofos como José Gaos y Eduardo Nicol.

Nadie ha celebrado con un gesto más enfático la influencia que ejerció Nietzsche sobre toda su generación, que Gottfried Benn. Este autor resumió las impresiones que dejó el filósofo alemán en su generación, de la siguiente manera:

> De hecho, todo lo que mi generación discutió, todo lo que discernió interiormente; se puede decir, todo lo que experimentó, todo lo que desmenuzó, ya se había expresado y agotado en Nietzsche, ya había encontrado formulación definitiva; todo lo demás era exégesis. Su arriesgado estilo tormentoso y relampagueante, su inquieta dicción, el negarse a cualquier idilio o motivación común; su planteamiento de la psicología de las pulsiones, de lo constitucional como motivo, de la fisiología como dialéctica -el conocimiento como afecto-, todo el psicoanálisis, todo el existencialismo, todo eso es obra suya. Como se evidencia cada vez con mayor claridad, él es el gigante con alcance más amplio en la época posterior a Goethe (Benn, 1950: 482).

No fueron, por tanto, los filósofos imbuidos de la pretensión de la cientificidad, sino más bien aquellos que tenían la sensibilidad del tiempo y la inteligencia para visualizar las posibilidades de experimentación del arte -más aún, los artistas mismos- los primeros en reconocer la importancia de Nietzsche. En su gran novela moder-na-contemporánea, *Doctor Fausto*, Thomas Mann delinea a Nietzs-che, de manera fácilmente identificable, como una figura clave.

La cercanía de los artistas hacia Nietzsche seguramente tiene que ver con el carácter literario de su obra. Como autor de ensayos y aforismos, es uno de los estilistas más brillantes de la lengua alemana; elegante, atrevido, ágil como en la filosofía prácticamente ninguno; comparable, si acaso, con el ensayista Heinrich Heine.

Y, con *Así hablaba Zaratustra*, redacta un libro extraño, medio parodia de Evangelio, medio Evangelio nuevo, que evoca la doctrina de Buda: un texto que oscila tanto entre la liviandad y el *pathos*,

como entre la maestría y el arte. Aquí se encontró una época que se había tornado insegura y que, por tanto, trazó su futuro con grandes gestos, a la par que expuso su programa: la posibilidad de una modernidad que no sólo fuera ilustrada y desencantada, pero tampoco solamente la época póstuma de un pasado romántico.

Así, pues, Nietzsche es una figura clave para la comprensión de la modernidad. Y en ello, el aspecto artístico de su obra no sólo es una cuestión de estilo y de género, sino que es mucho más una cuestión de perspectiva.

Aquí está escribiendo alguien que no cree estar parado sobre el suelo seguro de conceptos y categorías establecidos; que no desarrolla o corrige las opiniones de otros desde el protegido ámbito de la ciencia habitual. Pero tampoco un filósofo, en el sentido clásico, que contempla reflexivo el mundo y que persigue para sí el desarrollo del pensamiento, como lo hizo Hegel, el último restaurador creíble de la teoría clásica.

Con Nietzsche escribe alguien que se abandona a su propia época, como un hombre susceptible al *Foehn.*[2] Con ello también coincide que Nietzsche era sumamente sensitivo, en el sentido más inmediato de la palabra; enfermizo, torturado por la migraña muchas veces hasta niveles insoportables.

Como intérprete y descriptor de su época, Nietzsche es más reactivo que observador soberano; su distancia hacia lo que ocurre es siempre sólo relativa y temporal, y susceptible a la revisión; sus categorías y conceptos parecen herramientas que siempre vuelven a revelarse como problemáticas.

Nietzsche es un filósofo bajo condiciones circunstanciales, por lo que, como afirmara alguna vez Ernst Jünger:

> la obra se parece mucho a la bitácora. Son notas de un viaje por mares en los que la fuerza del remolino se vuelve perceptible y los monstruos emergen. Vemos al timonel replantear su ruta y su destino, mientras sus instrumentos caen paulatinamente en llamas. Analiza los caminos posibles, las rutas extremas, ante las que luego la razón práctica habrá de fracasar. La comprensión intelectual de la catástrofe

[2] En el original, en alemán, viento caliente.

> es mucho más pavorosa que el incendio real. Es la osadía sólo de aquellos espíritus muy atrevidos y resistentes, que son capaces de enfrentar las dimensiones, aun cuando no ocurre lo mismo con el peso del proceso. Sucumbir de esta manera era el destino de Nietzsche, cuya lapidación hoy se considera de buen tono. Tras el terremoto se derriban los sismógrafos; pero no se puede hacer pagar a los barómetros por los tifones, a menos que uno quiera ser contado entre los más primitivos (Jünger, 1949: 13).

Tal reza, no sin la resonancia de experiencias equiparables, el prólogo escrito por Jünger en 1946 a la colección de diarios titulada *Strahlungen (Irradiaciones).* Como intérprete de época, Jünger es uno de los sucesores más importantes de Nietzsche, al retomar sus impulsos y articularlos transformados a las circunstancias de su propio tiempo. Y también existe una similitud en lo que concierne al estilo, al gesto; la inclinación hacia lo sentencioso, hacia los aforismos; el amor por la moralística francesa y por la cosmovisión escéptica de autores como Montaigne y La Rochefoucault.

En todo caso este escepticismo, esta reserva ante los criterios y las tendencias dominantes para los que Nietzsche alguna vez acuñó la palabra "intempestivos", no constituye ninguna garantía de poder sustraerse a los efectos de la época propia. La imagen del sismógrafo o barómetro expuesta por Jünger sugiere ciertamente, por un lado, la exactitud e incorruptibilidad de un proceso de medición, independientemente de lo drásticas que sean las condiciones a las que se vea expuesto. Pero, por el otro, en el sismógrafo se registran todas las sacudidas, al igual que en la obra de un autor sismográfico las turbulencias de su existencia histórica. Aun cuando la descripción de una época no es posible sin la distancia de lo "intempestivo", de todos modos se encuentra sujeta a su propio tiempo: las vías y perspectivas abiertas por él, su estilo, sus posibilidades de articulación.

No obstante, esta forma asistemática, aforística de la filosofía de Nietzsche, fue comprimida en un sistema que la convirtió en apología de la violencia más cruda, en glorificación del simple y puro poder. Bajo la dirección de Elisabeth Förster-Nietzsche, el Archivo-Nietzsche ideó una obra principal del filósofo, con el título *La volun-*

tad de poder, que apareció en 1901, en una versión abreviada de dos tomos, y posteriormente en 1906, y respectivamente en 1911, en la edición de cuatro tomos que "hizo época". Ésta consistía en una compilación de los escritos postumos de Nietzsche, correspondientes al final de los años ochenta, que al final se presentó como su obra principal. Con esta interpretación parcial de las obras del filósofo, el Archivo-Nietzsche, bajo la dirección de su hermana, se aproximó cada vez más a los círculos nacionalsocialistas, y de derecha, hasta que llegó a sustentar -al final- activamente al nacionalsocialismo. Como lectura obligatoria que los soldados alemanes portaban en sus mochilas, Nietzsche alcanzó durante la Primera Guerra Mundial un auge fantástico. La edición de guerra del *Zaratustra* se vendió en más de 150,000 ejemplares, y la creciente fama de su hermano, en 1921 le valió a Elisabeth el doctorado *Honoris Causa* de la Universidad de Jena, con motivo de su 75 aniversario (Goch, 1998: 302). Lo que en todo caso no se alcanzó, a pesar de las cuatro postulaciones presentadas por círculos de amigos (1908, 1911, 1914, 1922), fue un Premio Nobel de Literatura. El 31 de enero de 1932, Adolf Hitler hizo su visita inaugural al archivo y, a partir de entonces, fue recibido cordiatmente varias veces por la hermana de Nietzsche. A este último hecho contribuyó que Elisabeth Fórster y sus colaboradores hubieran expresado abiertamente sus simpatías por Hitler y por Mussolini, lo que provocó que Romain Rolland y Oswald Spengler se retiraran de la Fundación del Archivo-Nietzsche y de la Sociedad de Amigos del Archivo. Hirier en persona estuvo presente en el entierro de la hermana de Nietzsche en 1935, lo que reforzó considerablemente la apariencia de este último como filósofo de Estado del nacionalsocialismo.

Que los dirigentes del nacionalsocialismo apenas si habían leído a Nietzsche, es aplicable tanto a Hitler como a Alfred Rosenberg, el principal propagandista del Tercer Reich: "Como lo demuestran las investigaciones más recientes, Nietzsche era para los fundadores del nacionalsocialismo prácticamente ajeno" (Montinari, 1982: 169). Esta es la afirmación de Mazzino Montinari, quien en los años sesenta, junto con su profesor Giorgio Colli, se dio a la tarea de compiíar una nueva edición conjunta de los escritos de Níetzsche, depurada

de las falsificaciones de su hermana, y que hoy en día constituye la única edición válida para todas las interpretaciones de Nietzsche.

La obra nietzscheana trascendió de manera insuperable canto la valoración proveniente desde el nacionalsocialismo, como la crítica marxista. Si se mira con atención, en ambos lados pueden observarse posiciones muy diversas, que tienen algunos puntos en común. De un lado, la interpretación de Nietzsche hecha por Alfred Baeumler, quien reclamaba al filósofo para la ideología nacionalsocialista, fue la que tuvo mayor incidencia; del otro, con una valoración totalmente opuesta, la de Georg Lukács, teórico marxista húngaro, quien también remitió a Nietzsche al nacionalsocialismo. En una brillante disertación, Montinari expuso en forma contundente la parcialidad que podía encontrarse, en la misma medida, tanto en la interpretación de Baeumler como en la de Lukács (Montinari, 1982: 169-206). Su manejo del filósofo mostraba también rasgos similares, porque Lukács se orientó polémicamente a partir de la imagen que Baeumler presentaba de Nietzsche (Ottmann, 1984: 571).

Según Baeumler, la "unidad" en el pensamiento de Nietzsche no se hace todavía evidente en los escritos que él mismo publicó en vida, sino que apenas fue alcanzada en sus notas postumas.

Baeumler denominó expresamente como sistema la compilación de La *voluntad de* poder, elaborada por la hermana de Nietzsche y Peter Gast. Antes de esta "obra", escribió, todo aquel que "quisiera seguir sustentando la leyenda del cambio continuo" tenía que justificarse (Baeumler, 1930: xxxvi). Baeumler reduce a nuestro filósofo a un "resultado" concreto, a partir del cual pretende poder diferenciar, de modo sistemático, lo "esencial" de lo "no esencial" en Nietzsche. Así, su filosofía se ve unificada de tal manera, que ya desde principios de los años treinta permitió a Baeumler afirmar que "la filiación nórdica de la naturaleza de Nietzsche", expresada en su doctrina de "la voluntad", procura al germanismo su "más acabada expresión" (Baeumler, 1931: 49). Según Baeumler, en lugar de la filosofía moral burguesa, Nietzsche establece una filosofía de la voluntad de poder, que él pretende hacer válida como una filosofía de la política. Lo que en Nietzsche se interpone a esta filosofía política, es eliminado de su supuesto "sistema". Lo mismo le ocurre a la idea del eterno retorno,

que Baeumler remite a una "experiencia" muy personal de Nietzsche, totalmente irrelevante para su filosofía.

En contraposición a lo anterior, Lukács coloca a Nietzsche en su totalidad bajo su régimen ideológico. Al hacerlo, y en ello siguiendo totalmente a Baeumler, habla del sistema filosófico de Nietzsche. El hecho de que Nietzsche considerara tan sólo la mera intención de establecer un sistema como una falta de rectitud, no lo toman en serio ni Baeumler ni Lukács: todas las manifestaciones en este sentido las relativizan de manera unilateral.

Para constituir un sistema se requiere de un centro hacia el que confluyan todos los hilos. Baeumler habla de la voluntad de poder como el centro generador que condiciona y sustenta lo individual. Lukács da validez a este centro, únicamente como "el principio metodológico de cohesión" de la estructura de pensamiento de Nietzsche. Para él es lo que está en la superficie; en realidad, sólo un "producto" (Lukács, 1954: 304-316). Desplaza al supuesto sistema de Nietzsche hacia lo que él denomina como "el verdadero centro social", a partir del cual pretende exhibir las ramificaciones de la "filiación de pensamiento" nietzscheano. Para comprobarlas, Lukács indudablemente tiene que prescindir de las propias intenciones del filósofo. Sólo así puede cristalizar el "punto de unidad" sistemático, que según su interpretación "todo lo condiciona y sustenta". Este punto consistiría en que todo lo que escribe Nietzsche cumpliría una "misión social". Al rechazar el socialismo, estaría haciendo una apología indirecta del capitalismo, que tendría implícita "la lucha por la creación de una Alemania imperialista" (Lukács, 1954: 299). Lukács ignora olímpicamente la circunstancia de que Nietzsche sabía muy poco del socialismo, y nada del marxismo, además de que ya no le tocó vivir la etapa del imperialismo.

Por su parte, Lukács cumple su cometido ideológico de doble manera- Delinea a Nietzsche como el enemigo de la clase trabajadora más peligroso de la época actual, en tanto que le atribuye un sistema. Pero, simultáneamente, presenta su pensamiento como contradictorio, para desautorizarlo, para hacerlo parecer absurdo. Esto, porque desde el punto de vista "lógico-filosófico", no encuentra en las expresiones cíe Níetzsche "más que un tumultuoso caos de

afirmaciones estridentes, arbitrarias y que se contradicen burdamente entre sí"; sólo "jirones de pensamiento", que "formalmente niegan cualquier relación entre ellos mismos" (Lukács, 1954: 316-317). Esta condición asistemática, más bien antisistemática, sería lo sistemático en Nietzsche. A partir de la determinación de un centro, motivada ideológicamente, se logran incorporar los experimentos filosóficos de Nietzsche como si fueran ramificaciones de su pensamiento.

Lo que justamente no tomaba en cuenta la interpretación ideológica de Lukács, era el verdadero deseo de Nietzsche; es decir, un pensamiento experimental, que se orientara hacia lo abierto del futuro. Como ideólogo de partido, Lukács disponía de una verdad, tras cuyas huellas Nietzsche caminó toda su vida. Así, la influencia de Lukács en los países que se encontraban del otro lado de la "cortina de hierro" impidió un debate filosófico honesto sobre Nietzsche, de tal suerte que la filosofía rusa y de Europa oriental se mantuvo durante decenios al margen de las más recientes investigaciones sobre nuestro filósofo.

Pero aun en la Alemania de los años treinta, hubo resistencias contra la apropiación de Nietzsche del nacionalsocialismo. Sería poco objetivo afirmar que la reducción de Nietzsche a una filosofía de la "voluntad de poder" haya topado en todos los lugares del mundo germanoparlante con una aceptación unánime. Karl Jaspers y Karl Lowith establecieron una visión mucho más compleja de Nietzsche; y aun cuando Heidegger, en sus conferencias sobre Nietzsche, tomó como eje de interpretación su metafísica de la voluntad de poder, como filósofo lo tomó absolutamente en serio y, con ello, a la larga, lo rehabilitó socialmente en las universidades alemanas. Las limitantes totalitarias del nacionalsocialismo, tuvieron como consecuencia que las interpretaciones de Nietzsche hechas por Jaspers, Lowith y Heidegger cobraran plena validez sólo hasta el término de la Segunda Guerra Mundial. A esto se añadió que las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche únicamente fueron publicadas hasta 1961, es decir, que se dieron a conocer relativamente tarde a un público más amplio. En cualquier caso, fue la muy personal interpretación metafísica de Heidegger la que confirió a Nietzs-

che una especial valoración en la historia de la metafísica occidental Para Heidegger, la metafísica de Nietzsche, como metafísica de la voluntad, representaba la consumación de la historia de la metafísica occidental y, por lo tanto, nunca constituyó "en su núcleo una filosofía específicamente alemana. Es una filosofía europea-planetaria" (Heidegger, n, 1961: 333). Asimismo, fue por ello también que, Heidegger no se concentró en "todo" Nietzsche, sino en su legado postumo. Para él, lo que se publicó durante la vida de Nietzsche es tan sólo la "superficie [...] La verdadera filosofía queda como «legado»" (Heidegger, i, 1961: 17).

Heidegger, Jaspers y Lówith influyeron considerablemente en la interpretación sistemática de Nietzsche durante la época de la posguerra. Todavía en 1973, Peter Kóster podía escribir que, hasta esa fecha, no había sido posible sustraerse al peso del "monumento", es decir, a la edición de dos volúmenes con las conferencias de Heidegger sobre Nietzsche: la investigación sobre Nietzsche se encontraría "bajo el impacto de obras que tuvieron su origen en los años treinta" (Kóster, 1973: 31).

Sin embargo, a más tardar a la mitad de los años setenta, la investigación sobre Nietzsche emerge de la "sombra" de la interpretación monumental. Se emprende una exhaustiva reelaboración histórico-crítica, que supera por mucho la dimensión hasta entonces conocida. Porque ahora, además de los filósofos, se ocupan de su obra los científicos literarios y los historiadores del arte; y esto sucede repentinamente en toda Europa occidental, así como en Estados Unidos, con creciente participación de algunos países de Europa oriental.

Los motivos que llevaron a una rehabilitación de Nietzsche en los años setenta son muy variados, pero uno podría estar de acuerdo con las siguientes explicaciones. Mientras que en muchas partes del mundo democrático, especialmente en Inglaterra y Estados Unidos, pero también en la Alemania de la posguerra, Nietzsche portaba todavía la mácula de haber proporcionado al nacionalsocialismo al menos sus lemas, en Francia se desarrolló una recepción de Nietzsche que ya desde los años treinta lo protegió de su apropiación por el fascismo. El hecho de que se tratara fundamentalmente de autores

y filósofos que podían ser contados entre la izquierda política, le dio a esta defensa de Nietzsche un peso especial. En enero de 1937, en el segundo número de la revista *Acéphcde,* George Bataille publicó un artículo con el título "Nietzsche y los fascistas", en el que defendía de manera admirable a Nietzsche de cualquier filiación fascista. La nítida visión de Bataille era todavía más notable, dado que las falsificaciones que Elisabeth Fórster-Nietzsche había hecho del legado de su hermano todavía no eran conocidas, y Bataille se dejó llevar más por su intuición, que por un conocimiento cierto (Bataille, 1999: 139-168).

La valentía de Bataille alcanzó su cúspide en el año de 1944, en plena Segunda Guerra Mundial, cuando con motivo del centenario del nacimiento de Nietzsche dio su reconocimiento al debatido filósofo, que todavía era visto como el ideólogo del enemigo. Los rasgos que en ese año Bataille resaltó de Nietzsche, tuvieron una importancia fundamental para su posterior interpretación.

> Lo que destaca a la figura de Nietzsche en la filosofía moderna, es el carácter dramático de su vida y el estrecho vínculo entre esta vida y su doctrina. Los filósofos alemanes, aquellos que llevaron a la filosofía a su punto máximo de desarrollo, como Kant y Hegel, eran profesores, empleados que llevaban una vida burguesa, puntual y sin historia. Su filosofía transcurre en grandes e incoloras especulaciones. La filosofía de Nietzsche, por el contrario, es una filosofía de la vida. Es una filosofía ardiente, apasionada, convulsiva; una filosofía de la tragedia (Bataille, 1997: 218).

Fue este carácter pasional el que Bataille introdujo en la investigación francesa de Nietzsche, y el que la distingue fundamentalmente de la investigación alemana. Bataille concibe a Nietzsche como una existencia trágica que apeló a lo más elevado que le es dado alcanzar al hombre: al "extremo de lo posible"; y, precisamente por ello, sucumbió de manera voluntaria y con los ojos abiertos. Al tomar con seriedad la filosofía de Nietzsche para el manejo existencial de la vida, la interpretación francesa del filósofo se mantuvo esencialmente fiel a los planteamientos de Bataille.

La filosofía de Nietzsche tuvo también una enorme trascendencia para la temprana posición de Albert Camus sobre el absurdo. A Dionisos y Sísifo, los une la afirmación de la existencia bajo condiciones trágicas. Su capítulo sobre Nietzsche, en "El hombre rebelde", está permeado de una comprensiva posición de Camus hacia nuestro filósofo, que no por ello elude sus aspectos conñictivos. En este capítulo Camus escribe:

> En la historia del pensamiento, excluyendo a Marx, la aventura de Nietzsche no tiene paralelo; jamás podremos reparar la injusticia que se le ha hecho. Sin duda conocemos filósofos que en la historia han sido tergiversados y traicionados. Pero, en lo que respecta a haber relacionado a Nietzsche con el nacionalsocialismo, no existe ningún otro ejemplo de que un pensamiento iluminado por la nobleza y el dolor de un alma excepcional [como la de Nietzsche] haya sido presentado ante los ojos del mundo mediante una sarta de mentiras y [al lado de] las horripilantes pilas de cadáveres de los campos de concentración.

Siempre "sería imposible... confundir a Nietzsche con Rosenberg". Es cierto que en su obra Camus plantea una objeción, pero también la relativiza:

> ¿No existe en su obra nada que definitivamente pudiera ser utilizado en cuanto al homicidio? ¿No podían los asesinos, en caso de sacrificar el pensamiento a la letra -y aun en lo que permanece del pensamiento en la letra- encontrar en ello sus justificaciones? A esto hay que decir que sí. En cuanto se hace a un lado el aspecto metodológico del pensamiento de Nietzsche (y no es seguro que siempre se haya apegado a él), su lógica revolucionaría ya no reconoce limites (Camus, 1953: 64-65).

Un impulso más a la recepción de Nietzsche en Francia lo dio a principios de los años sesenta Gilíes Deleuze, quien en su libro *Nietzsche y la filosofía* plasmó el efecto liberador que éste ejerció sobre toda una generación de filósofos franceses. De ahí en adelante, Nietzsche funcionó como vehículo para que la filosofía francesa se despren-

diera de la influencia de Hegel y Husserl. Para el propio Deleuze, el pensamiento de Nietzsche representó el desciframiento de todos los códigos petrificados y mostró el camino a un nuevo nomadismo. Esto, sobre todo, porque a semejanza de Bataille, Deleuze asumió la forma aforística de escribir de Nietzsche como un juego de destrezas, que no significaba nada y que estaba totalmente abierto a fuerzas interpretativas externas (Deleuze, 1979; Fleischer, 1991: 1344).

El despliegue del pensamiento posmoderno en el espectro cultural francés, constituyó otro motivo para ocuparse de la filosofía de Nietzsche, que ya en el siglo anterior le había declarado la batalla a las grandes metanarraciones. Con el estudio de Jean Francois Lyotard, *La condition postmoderne* (1979), la discusión sobre la posmodernidad, que anteriormente se había dado sobre todo en círculos literarios y artísticos, se introdujo ahora en los de la filosofía y la teoría social.

Aunque en sentido estricto Jacques Derridá y Michel Foucault no son intérpretes especializados en la filosofía de Nietzsche, su obra no puede ser comprendida sin la influencia del filósofo alemán. Derridá, quien arremete contra el logocentrismo occidental con su concepción de la lengua como un juego de definiciones permanentemente abierto, se remite a Nietzsche como liberador del concepto tradicional de la verdad y, a partir de su estilo, considera todo lo dicho en suspenso; faltan el sentido y el centro (Behler, 1988: 10-26).

"Nietzsche fue para mí una revelación. Tuve la sensación de que ahí estaba alguien totalmente diferente del que me habían hablado", observó Michel Foucault, durante una charla sostenida en 1982 (Mazumdar, 2001: 34). Para Foucault, en realidad, el encuentro con Nietzsche se da ya desde 1955 y constituye un motivo para que modifique toda su vida anterior. Con Nietzsche, Foucault descubre el papel de la genealogía como antagonista de la historia, misma que, hasta entonces, se rubricaba como teología de la historia y proclamaba un creciente predominio de la razón. Aunque su interpretación específica de nuestro filósofo se circunscribió a la introducción de la arqueología del saber y a su ensayo Nietzsche, la genealogía, la historia (1974), su propia obra se encuentra determinada por una profunda asimilación de la obra de Nietzsche. Foucault coincide con Nietzsche

en la insistencia del cuerpo, en la disolución del Yo, relacionados con el carácter coercitivo-interpretativo de la lógica y otros sistemas normativos.

La filosofía francesa de la posguerra descubrió en Nietzsche a un precursor de la posmodernidad, a un pensador que cuestionó la tradición occidental y que sometió a una severa crítica al concepto tradicional de la verdad. Poniendo énfasis en estos momentos de la filosofía de Nietzsche, en Francia se desarrolló una imagen de él que se diferenciaba considerablemente de la imagen alemana que prevaleció entre las dos guerras. Por tanto, irónicamente, se puede afirmar que el "nuevo Nietzsche" fue creado en Francia e Italia y que, desde ahí, encontró entrada en la discusión alemana de los años ochenta y noventa.

En todo caso, el renacimiento francés de Nietzsche estuvo flanqueado por un acontecimiento que habría de tener una importancia determinante en la nueva recepción que se hizo de él. Y éste fue la nueva edición crítica de las obras de Nietzsche, que en los años sesenta del siglo xx hicieran Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De esta manera, el proyecto de una edición crítica de Nietzsche -el cual todavía está en marcha y sigue siendo válido hasta hoy- finalmente no surgió en Alemania -donde después de la Segunda Guerra Mundial la investigación de su obra se consideraba sujeta a una carga ideológica- sino en Italia. El proyecto de los dos profesores italianos tenía también una mejor estrella, porque ambos podían abordar su trabajo sin la carga política del pasado alemán y porque, como miembro del Partido Comunista de Italia, Mazzino Montinari estaba por encima de cualquier sospecha de favorecer una interpretación fascista.

La edición, planeada originalmente para aparecer sólo en editoriales italianas y francesas, se extendió muy pronto a Alemania. En 1967 apareció en ese país el primer volumen de obras, y en 1975 el primer volumen de cartas; en 1980 la edición de estudios de sus obras (KSA), y en 1986 la edición de estudios de sus cartas (KSB).

Colli y Montinari basaron su edición en el principio de la reproducción completa de las obras y la correspondencia de Nietzsche, y se trazaron como objetivo abordar, por primera vez de manera exhaus

tiva y científica, su legado filosófico. Esto permitió documentar etapas preliminares y apuntes de Nietzsche que no habían encontrado cupo en su obra, y dotar así de una base sólida a la investigación. Mediante la edición crítica de Colli y Montinari también se destruyó en forma definitiva la leyenda de la "voluntad de poder", aun cuando versiones anteriores de esta obra continúan en circulación. En todo caso, la esperanza de Montinari era que mediante esta nueva edición de su obra postuma, la discusión en torno de la "voluntad de poder", como la presunta obra principal de Nietzsche, "perdiera su sentido" (Montinari, 1982, 1990).

Esta nueva edición de las obras de Nietzsche, hecha por los dos profesores italianos, desató poco después un auge de trabajos sobre su filosofía, y ya no sólo en Italia y Francia, sino ahora también en Alemania. En los *Estudios Nietzsche* de 1992, Josef Simón sintetizó la "nueva imagen del filósofo" de la siguiente manera:

> La imagen de Nietzsche se ha modificado de una manera decisiva, sobre todo desde la aparición de la edición crítica completa de Colli y Montinari. Prácticamente nadie que se haya ocupado exhaustivamente de sus textos, podría continuar utilizando a Nietzsche para sustentar una determinada cosmovisión. Los temas de su filosofía como la "voluntad de poder", la "transvalorización de los valores", el "eterno retorno" o la "muerte de Dios" son abordados de una manera más sobria, de hecho con una posición filológica minuciosa, a distancia y en relación con los textos en que aparecen. A la interpretación se incorporan apuntes postumos de Nietzsche, en los que con frecuencia falta el tono polémico que se encuentra en los textos publicados y "esotéricamente" orientados. Se toma rigurosamente en cuenta en qué contexto temporal se ubican los pasajes de los textos sometidos a interpretación. Notable es también el pase a un segundo término de la "obra maestra" de Nietzsche, el *Zaratustra,* y de los poemas. El momento expresivo de Nietzsche se encuentra ahora mucho menos en primer plano que el reflexivo, digamos, "esotérico". Dicho en pocas palabras: como filósofo, se observa a Nietzsche cada vez más, como a cualquier otro filósofo (Simón, 1992: 1).

Con su trabajo *Nietzsche. Su filosofía de las contradicciones y las contradicciones de su filosofía,* publicado en 1971, fue el filósofo alemán Wolfgang Müller-Lauter quien colocó la primera piedra para una nueva vía de acceso hacia Nietzsche y, con ello, se convirtió en uno de los fundadores de aquella "otra" recepción de Nietzsche, que ha demostrado su validez hasta hoy. Con su interpretación no metafísica de la "voluntad de poder", Müller-Lauter rompió con la hasta entonces preponderante interpretación de Heidegger y abrió así el camino hacia las ramificadas vías del pensamiento nietzscheano, que constituyen la riqueza de su filosofía. El cambio de paradigmas de Müller-Lauter radicaba, justamente, en no concebir al filosofema de la "voluntad de poder" de Nietzsche de una manera sustancialista, como un principio metafísico unitario que se quedaba en sí mismo. "Dado que el mundo no es un todo organizado, tampoco existe la voluntad de poder como aquello que lo constituya en lo metafisico". "Sólo existe una multiplicidad de voluntades de poder; *la* voluntad de poder, no existe" (Müller-Lauter, 1971: 32). En la época del nihilismo, las contradicciones inherentes al pensamiento de Nietzsche ya no figuran como una consecuencia ontológica, sino, por el contrario, son interpretadas como el intento de integrar el carácter con-tradictorio del mundo, previamente determinado, en un sistema filosófico.

Según Müller-Lauter, los filosofemas de Nietzsche de la "voluntad de poder", del "superhombre" y del "eterno retorno", plantean el imperativo de la antinomia entre los conceptos de vida y de valor y, al mismo tiempo, intentan pensar a un ser humano que sepa dominar estas contradicciones. En la problematización que Müller-Lauter hace del perspectivismo existencial de Nietzsche, en última instancia, se refleja su dialéctica de la estetización de la vida y de la existencialización del arte, y su intento de colocar a la existencia humana entre el arte y la vida.

La interpretación de Müller-Lauter de la filosofía de Nietzsche, marcó un cambio de paradigmas en la lectura de nuestro filósofo, que abrió el campo a las nuevas interpretaciones de su filosofía.

La edición crítica de las *Obras* completas de Nietzsche, que en su día hicieran *Colli y* Montínari, *así como la nueva interpretación* de

Wolfgang Müller-Lauter, se colocan al principio de una recepción de Nietzsche que habría de determinar el resto del siglo XX.

Visto así, tampoco es una casualidad que en 1971 se fundara una nueva revista, *Nietzsche-Studien,* dedicada a la investigación de las obras de Friedrich Nietzsche, y que Mazzino Montinari y Wolfgang Müller-Lauter se cuenten entre sus padres fundadores. El objetivo de la publicación era revalidar la pluralidad que contenía la filosofía de Nietzsche y, así, liberarla de la etiquetación unilateral de la "voluntad de poder". Al mismo tiempo, la revista actuaba como un foro que buscaba reunir la renovada investigación alemana de Nietzsche y la interpretación italiana. El intercambio entre la versión italiana del nuevo Nietzsche y la nueva interpretación alemana se vio particularmente intensificado gracias a la estrecha relación que Mazzino Montinari sostenía con la actividad universitaria alemana, a lo que se agregó que muchos de los especialistas italianos más jóvenes de Nietzsche habían cursado en Alemania por lo menos algunos semestres de investigación. La interpretación de Nietzsche, por parte de Montinari, como un racionalista radical, y la visión de Vattimo de un Nietzsche posmoderno, marcaron las directrices para una nueva imagen del filósofo en Italia, que dejó atrás con holgura los prejuicios de la forma en que se le veía entre las dos guerras mundiales y durante la posguerra. Además, fue sobre todo la recepción italiana de Nietzsche la que más intensivamente estudió las influencias que otros pensadores de Europa tuvieron en él, lo que se expresó en un proyecto que centró su interés en el estudio de la Biblioteca de Nietzsche. El trabajo de Andrea Orsucci, titulado Oriente-Occidente. *El* intento *de Nietzsche de liberarse de una cosmovisión europea* (Orient-*Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslósung vom europaischem Weltbild,* 1996), es un magnífico producto de esta empresa, en el que Orsucci comprueba el productivo uso que Nietzsche hizo en sus obras de etnólogos europeos como John Lubbock y Edward B. Taylor, o del estudioso de la historia antigua, Leopold Schmidt, y del científico de las religiones, Julius Wellhausen. Queda claro, mediante las investigaciones de Orsucci que, a pesar de todas sus aseveraciones, Nietzsche era un apasionado lector de la literatura más reciente en el campo de las humanidades, pero también de las ciencias sociales, y que

estos conocimientos contaban inmediatamente con recepción en su obra. Ubicado en la nueva tradición italiana, Vivetta Vivarelli demostró en su última publicación *Nietzsche y las máscaras del espíritu libre: Montaigne, Pascal y Stern (Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und* Stern, 1998), la muy particular relación que tenía Nietzsche con estos tres pensadores.

Pero el cambio de paradigmas que llevó a cabo la más reciente investigación sobre nuestro filósofo, se refleja también en la tesis doctoral de Marco Brusotti, quien como italiano estudió en Berlín con Wolfgang Müller-Lauter y Günter Abel, y quien centró su investigación en la segunda fase del desarrollo de Nietzsche, desde la *Aurora* hasta el *Zaratustra.* El libro, resultado de esta disertación, *La pasión del conocimiento. Filosofía y concepción estética de la vida de Nietzsche desde la Aurora hasta Así hablaba Zaratustra (Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und dsthetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenróte bis Also sprach Zarathustra,* 1997), no sólo es un ejemplo relevante de la colaboración italiano-alemana en el campo de la investigación nietzscheana, sino también expresión del renovado interés en el periodo medio de su creación, en el que se entendía a sí mismo como un espíritu libre y un nuevo miembro de la Ilustración.

La investigación de Nietzsche en Italia desde los trabajos de Colli y Montinari se ha diferenciado a tal grado, que se requeriría de un trabajo específico para exponer las últimas tendencias de la recepción italiana del filósofo. Sólo sea mencionado de paso, que en los *Estudios Nietzsche* de Aldo Venturelli, del 2002, dentro de un análisis crítico de la reflexión sobre Nietzsche en Italia titulado *Jenseits des schwachen Denkens (Más allá del pensamiento débil),* se reseñaron 11 investigaciones sobre el filósofo, publicadas en Italia entre 1998 y 2001.

Si bien en este artículo se afirmó que con el libro sobre Nietzsche de Wolfgang Müller-Lauter y con la creación de los *Estudios Nietzsche* se introdujo una nueva fase en su interpretación, se trata de una afirmación que sólo puede sostenerse *a posteriori* con toda rigurosidad. Porque aun después de la aparición de la revista, que era vista por sus propios editores Müller-Lauter, Mazzino Montinari y Heinz Wenzel como un experimento, tuvieron que pasar todavía

muchos anos para que también en Alemania se gestara un renacimiento de Nietzsche, que destruyera definitivamente la imagen que de él prevaleció entre las dos guerras. Esto debido a que en los años setenta el clima intelectual de la República Federal de Alemania se encontraba dominado por los representantes de la teoría crítica, cuyo heredero y mayor exponente, Jürgen Habermas, todavía en 1968 exclamó: "Nietzsche ya no tiene nada contagioso" (Habermas, 1973: 239).

Aun cuando Adorno y Horkheimer, los fundadores de la teoría crítica, adoptaron una postura un tanto más positiva hacia Nietzsche en su *Dialéctica de la* ilustración, Habermas persistió, si bien de manera más atenuada que Lukács, en mantener viva la sospecha de irracionalismo respecto de Nietzsche. Todavía en su serie de conferencias *El discurso filosófico de la* modernidad, publicado en 1985 por Suhrkamp, se puede leer lo siguiente: "Nietzsche utiliza la escalera de la razón histórica, sólo para deshacerse de ella al final y arraigarse en el mito, como lo alterno a la razón" (Habermas, 1985: 107).

A principios de los años ochenta, empero, también en la Repú' blica Federal de Alemania se produjo un cambio en el clima intelectual. La aparición del libro de Lyotard, *La condición posmoderna* (1979), que fue publicado por primera vez en alemán en una revista vienesa, en 1982, desató la discusión en torno de la posmodernidad, que a partir de entonces también habría de inñuir el discurso filosófico del espacio germanoparlante. La tesis de Lyotard sobre el fin de las grandes metanarraciones, así como la crítica radical de toda teleología en la filosofía histórica, allanó el camino a una nueva recepción de Nietzsche en Alemania, que habría de construirse sobre la nueva edición de Colli y Montinari.

A principios de los ochenta, la interpretación de Nietzsche se encuentra vinculada, sobre todo, con los nombres de Günter Abel, Johann Figl, Henning Ottmann, Volker Gerhard y Werner Stegmeier, quienes entonces redactaron sus tesis de habilitación sobre el filósofo y contribuyeron considerablemente a crear una nueva imagen de él en el ámbito germanoparlante.

Fueron sobre todo Günter Abel y Johann Figl quienes tomaron como centro de su investigación el concepto de interpretación de

Nietzsche. En 1982 apareció el trabajo de Johann Figl, *La interpretación como principio filosófico. La teoría universal de la interpretación de Nietzsche en su legado tardío (¡nterpretation ais philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universak Theorie der Auslegung im spaten Nachlap,* 1982); y en 1984 se publicó la obra de Günter Abel, titulada *Nietzsche: la dinámica de las* voluntades *de poder y el eterno retorno* (Nietzsche: *Die Dynamik der Wilkn zur Macht und die ewige Wiederkehr,* 1984), que fue aprobada por la Universidad Técnica de Berlín en el semestre de invierno 1981-1982, como doctorado de Estado. De esta manera, la crítica de la verdad de Nietzsche y su teoría de la perspectividad se colocaron en el centro de una nueva recepción de Nietzsche, que empezó a desprenderse de los paradigmas de interpretación vigentes entre las dos guerras mundiales. El resultado de esta nueva elaboración podría sintetizarse de la siguiente manera, a partir de un párrafo de la investigación de Abel:

> Los límites de la interpretación son los límites del mundo. Por eso a partir de Nietzsche hay que replantear y reformular la conocida sentencia de Wittgenstein. El mundo, la verdad y el sentido sólo existen en la interpretación y como interpretación. La realidad es una función interna del esquema de interpretación, que si bien en las modalidades de su aplicación no es en sí mismo algo indefinidamente inmutable, inmóvil o está aislado, tampoco puede ser desechado o, por decirlo así, evadido en el sentido de un punto de vista objetivo (Abel, 1984: 168).

En su trabajo de habilitación ante la Universidad de München, titulado *Filosofía y política en Nietzsche (Philosophie und Politik bei Nietzsche,* 1987), Henning Ottmann presentó una interpretación general de la obra de Nietzsche, en la que también se abordaba el problema de la posición del filósofo ante la política. En esta investigación, Nietzsche es entendido como un racionalista que se nutría tanto de las fuentes de la Antigüedad como de la Ilustración moderna. En Ottmann la relación de Nietzsche con los antiguos griegos, así como la interpretación de "teoría crítica" que dio a la fase en que Nietzsche se identificó como un espíritu libre desempeñaron un importante papel. En un ensayo publicado en los *Estudios Nietzsche,* Ottmann se

lanzó sin clemencia contra las interpretaciones hechas por George Lukács sobre Nietzsche, al demostrar lo insostenible que resultaban las acusaciones lanzadas por el filósofo húngaro.

La nueva recepción de Nietzsche se tornó vigorosa por el decidido apoyo de Wolfgang Müller-Lauter y Mazzino Montinari, pero también por profesores establecidos como Friedrich Kaulbach y Josef Simón, que como investigadores de Kant y Hegel ya se habían forjado un nombre. Su disposición a apoyar diversas tesis de habilitación sobre Nietzsche ofreció nuevas oportunidades para una interpretación de nuestro filósofo.

Ya desde 1983, Volker Gerhard emprendió una investigación a fondo sobre los cambios en el concepto de poder por parte de Friedrich Nietzsche, aunque su trabajo vio la luz pública hasta 1996, bajo el título De *la voluntad de poder. Antropología y metafísica del poder en el ejemplo ilustrativo de Friedrich Nietzsche (Vom Willen zur Macht. Anthro-pologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Beispiel Friedrich Níetzsche,* 1996). Volker Gerhard había llegado a un público más amplio medíante una monografía sobre la vida y obra de Friedrich Nietzsche, en la que resumió las más recientes tendencias de investigación. En la colección de ensayos *Pathos y* distancia *(Pathos und Distanz,* 1988), Gerhard, quien actualmente imparte cátedra en la Universidad Humboldt de Berlín, dio sobre todo seguimiento a la revolución estética a través de Nietzsche.

A la misma generación de Volker Gerhard y Henning Ottmann, quienes se destacaron como intérpretes de Nietzsche, pertenecen también Wiebrecht Ries y Werner Stegmeier. Ries, quien fue discípulo de Karl Lówith, es autor de una *Introducción* a Nietzsche (1990), antes de haberse orientado a la investigación de la trágica cosmovisión de nuestro autor. Su interpretación de *El nacimiento de la tragedia* (1999), intenta tanto exponer las influencias de la tradición en el concepto dionisiaco de Nietzsche, como dar una visión general de sus escritos iniciales, que revelan todavía sus huellas en su obra posterior.

Werner Stegmeier, quien a la muerte de Wolfgang Müller-Lauter asumió la coedición de los *Estudios Nietzsche,* se forjó un nombre mediante la interpretación del escrito fundamental de Nietzsche,

La genealogía de la moral. En el trabajo de interpretación de este texto (1994), Stegmeier hizo un seguimiento de las diversas perspectivas de esta obra, así como una profunda reflexión del método genealógico de Nietzsche.

Fue esta última generación de investigadores que se menciona, la que tuvo una participación más decisiva en la nueva valoración de las obras de Nietzsche. A ellos se debe un sinnúmero de disertaciones y habilitaciones, y formaron una nueva generación de estudiantes, para quienes las interpretaciones de la época entre las dos guerras eran cosa del pasado.

Aunque parezca osado destacar entre el sinnúmero de las recientes interpretaciones de Nietzsche a una en especial, sea concedido mencionar a un discípulo de Henning Ottmann, es decir a Urs Andreas Sommer, quien en 2000 presentó un discurso de 700 páginas sobre el *Anticristo* de Friedrich Nietzsche (verano de 2000). Otro representante destacado de la última generación es Hans Gerald Hódl, quien apenas el año pasado presentó su examen de habilitación en la Universidad Humboldt de Berlín, con el trabajo El último *discípulo del filósofo Dionisos: Estudios sobre el significado sistemático de la autotematización de ISJietzsche en el contexto de su crítica a la religión (Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos: Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierung im Kontext seiner Reli-gionskritik,* 2001). Ya antes, había llamado la atención de los especialistas en la interpretación de Nietzsche, con su estudio *La crítica temprana de lenguaje de, Nietzsche (Nietzsches frühe Sprachkritik,* 1997).

De la ininterrumpida actualidad de Nietzsche habla el hecho de que, en el ámbito germanoparlante, tienen lugar por lo menos tres conferencias al año, cuyo eje de sus discusiones es la obra de nuestro filósofo. Una de estas actividades es el Taller de Nietzsche en Schulp-forta, en el que jóvenes investigadores intercambian entre sí sus descubrimientos y experiencias, en el antiguo colegio de Nietzsche. Otro simposio que se realiza anualmente, es el Nietzsche-Kolloqium en Siís Maria, donde durante los últimos 10 años de su vida pasó los meses de verano. De lo anterior se desprende que, después de un largo receso, en el último decenio ha vuelto a despertar en Alemania

el interés por su gran filósofo, a quien se ve como el precursor de la posmodernidad.

En 2000, el año de Nietzsche, apareció finalmente también el *Diccionario de* Nietzsche, que intentó resumir los últimos 20 años de la discusión sobre él. Sin embargo, dado que los debates en torno de la filosofía de Nietzsche todavía no están ni lejanamente concluidos, esta obra, que incluye la vida, obra e historia de su recepción, constituye a la vez un balance provisional de la actividad en torno de nuestro filósofo. La obra, editada por Henning Ottmann, no sólo contiene la firma de algunos de los intérpretes más destacados de nuestro tiempo, sino también brindó a los jóvenes investigadores la oportunidad de integrarse a la discusión actual. Así, entre los autores de las colaboraciones no sólo pueden encontrarse nombres conocidos como los de Johann Figl, Volker Gerhard, Andrea Orsucci, Wiebrecht Ries y Henning Ottmann, sino también otros los de Urs Andreas Sommer, Hans Gerald Hódl, Martin Stingelin y Klaus Zittel, de quienes cabe suponer que habrán de determinar la discusión en torno de Nietzsche en los próximos años.

Una ventaja considerable de este volumen radica en que no sólo aborda conceptos esenciales de la filosofía de Nietzsche al más alto nivel de investigación, sino que también explora a fondo la biblioteca de Nietzsche y las influencias de otros pensadores sobre su obra. Con el *Diccionario de Nietzsche* se superó una considerable laguna en su investigación y se fijaron criterios a los que habrán de remitirse las futuras interpretaciones.

En el centenario de su muerte, el pensamiento nietzscheano se mostró más vivo que nunca, de lo que dan elocuente testimonio 10 nuevos libros sobre su obra, en el año conmemorativo del 2000. Las más importantes de estas publicaciones nuevas son, sin duda, la de Pavel Kouba, *El mundo* según *hJietzsche (Die Wek nach Nietzsche*, 2001), y la de Günter Figal, *'Nietzsche, Una introducción filosófica (Nietzsche. Eine philosophische* Ein/iifmmg, 1999).

Aun cuando parece cada vez más imposible conocer y dominar toda la literatura que existe sobre Nietzsche, con todo lo anterior han quedado establecidos los parámetros con los que tendrá que medirse la futura investigación en torno suyo.

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Fr., *Sámtliche Werke,* Kritische Studienausgabe in 15 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1980, dtv [KSA].

---------- , *Sámtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe in 8 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, 1986, dtvB [KSB],

------ ___, *Werke in drei* Bánden, hrsg. V.K. Schlechta Hanser, München, 1966 [NW].

_, *Werke und Briefe. Historisch-Kristische Gesamtausgabe,* hrsg. v. MJ. Mette Qugend Schriften), München, 1933-1942, dtv [BAW].

Bibliografía

ABEL, G., *Nietzsche: Die Dynamik der Wíllen zur Macht und die ewige Wiederkehr,* de Gruyter, Berlin, New York, 1984. BAEUMLER, A., *"Einführung" zu* F. *'Nietzsche: Die Unschuld des Werdens,* Króner, Leipzig, 1930.

________, *Nietzsche der Phihsoph und Politiker*y Króner, Leipzig, 1931.

BATAILLE, G., *Wiedergutmachung an Nietzsche,* Matthes & Seitz, München, 1999.

_______ , "Le centenaire de Nietzsche" (1944), en *Choix de* Lettres, Gallimard, Paris, 1997. BEHLER, E., *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida,* Ferdinand Schóningh, München, Paderborn, 1988. BENN, G., "Nietzsche nach fünfzig Jahren" (1950), en Gottfried Benn, *Gesammelte Werke* (ed.), Dieter Wellershof, vol. 1, Stuttgart, 1989, pp. 482483. BRUSOTTI, M., *Die Leidenschaft der* Er/cenntnis. *Philosophie und Üsthetische Lebensgestahung bei Nietzsche von Morgenróthe bis Also Sprach Zarathustra,* de Gruyter, Berlín, New York, 1997.

CAMUS, A., *Der Mensch in der* Revolte, Rohwolt, Reinbek, 1968. DELEUZE, G-, *Nietzsche und die Phibsophie,* Rogner & Bernard, München, 1976.

, *Nietzsche. Eín Lesebuch von Gilíes Deieuze,* Merve Verlag, Berlín, 2000.

DERRIDA, J., "Sporen. Die Stile Nietzsches", en W. Hamacher (ed.), *Nietzsche aus Frankreich, Ullstein,* Frankcfurt *Berlín, 1986,* pp. *129468.*

_______ , *Kittler: Nietzsche-Politik des Eigennamens,* Merve Verlag, Berlín, 2000.

FIGAL, G., *Nietzsche. Eine phiiosophische Einführung,* Reclam, Stuttgart, 1999.

FIGL, J., interpretaron ais *philosophisches Prinzip: Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten* Nachtaj3, de Gruyter, Berlín, New York, 1982.

_______ , *Diaíektik der Geuialt: Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie,* Patmos, Dusseldorf, 1984.

REISCHER, M., "Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben Deutschlands seit der Jahrhundertwende", en *Nietzsche-Studien,* vol. 20, 1991, pp. 147.

FOUCAULT, M., "Nietzsche, die Genealogie, die Historie", en M. Foucault, Von *der* Subversión des V^issens, Cari Hanser, München, 1974, pp. 69-90.

GERHARD, V., *Friedrich Nietzsche,* Beck, München, 1995.

_______ , Vbm *Wiílen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am* exempíarischen *Beispiel Fr. Nktzsches,* de Gruyter, Berlín, New York, 1996.

_______ , *Pathos und Distanz,* Reclam, Suttgart, 1986.

GOCH, K.,t "Hexe und Kónigin. Elisabeth Nietzsche-ein kleines Psychogramm", en *Nietzsíheforschung,* vol. 4, Akademie Verlag, Berlín, 1998, pp. 301-318.

HABERMAS, J., "ZU Nietzsches Erkenntnistheorie (ein Nachwort)" (1968), en Habermas, *Kultur und Kñtik,* Suhrkamp, 1973, pp. 239-263.

^___ __ , *Der phiiosophische Diskurs der* Moderne, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

HAMACHER, W. (ed.), *Nietzsche aus Frankreich,* Ullstein, Frankfurt Berlín, 1986.

HEIDEGGER, M.f *Nietzsche,* vol. 2, Neske, Stuttgart, 1961.

HÓDL, H.G., *Nietzsches frühe Sprachkriúk,* WUV-Universitatsverlag, Wien, 1997.

_______ , Der *letzte Jünger des Philosophen Dionysos: Studien zur Systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbsthematisierungen im Kontext seiner ReUgions-kriúk,* Universidad Hábil Schrift, Berlín, 2002.

HoFFMANN, D.M. (ed.), Zur *Geschichte des Nietzsche Archivs.* CKronik, *Studien und* Documente, de Gruyter, Berlín, New York, 1991.

JÜNGER, E., "Vorwort zu: Strahlungen" (1949), en E. Jünger, *Sámüiche Werke,* vol. 2, Suttgart, 1979.

KAUFMANN, W., *Nietzsche. Philosoph'Psychologe'Antichrist,* trad. J. Salaquarda, Wiss. Buchges, Darmstadt, 1988.

KÓSTER, P., "Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen", en Nieusche-Studíen 2, 1973, pp. 31-60.

KOUBA, R, *Die Welt nach Nietzsche,* Wilhelm Fink Verlag, München, 2001.
LE RlDER, J., *'Nietzsche in Frankreich,* Wilhelm Fink Verlag, München, 1997.
LUKÁCS, G., *Die Zerstórung der Venunft,* Aufbau, Berlín, 1954. LYOTARD, J.F., *Das postmoderne Wissen,* Edition Passagen, Graz Wien, 1986. MANN, Th., "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung" (1947), en Th. Mann, *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie,* t. 3, Fischer, Frankfurt, 1968, pp. 21-49. MAURER, R., "Der andere Nietzsche: Gerechtigkeit contra Utopie", en *Aletheia* 5, Berlin, 1984, pp. 9-20.
MAZUMDAR, R, *Foucauh,* dtv München, 2001.
METZLERS, Lexikon, *Literatur und Kulturtheorie,* Metzler, Weimar, 2001.
MONTIWARI, M., *Nietzsche lesen,* de Gruyter, Berlin, New York, 1982.
----------- , "Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács", en *Nietzsche lesen,* de Gruyter, Berlin, New York, 1982, pp. 169-206.
MÜLLER-BUCK, R., "Naumberger Tugend" oder "Tugend der Redlichkeit". Elisabeth Fórster-Nietzsche und das Nietzsche Archiv", en *Nietzsche-forschung,* vol. 4, 1998, pp. 319-335. MÜLLER-LAÜTER, W., "Uber Nietzsches Folgen", en *Nietzscheforschung,* vol. 4, 1998, pp. 21-40.
—__ .__ , "Stándige Herausforderung. Uber Mazzino Montinaris Verháltnis zu Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 18, 1989, pp. 32-82.
_, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensátze und die Gegensátze seiner Philosophie,* de Gruyter, Berlin, New York, 1971. ORSUCCI, A., *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslosung vom europáischen Weltbild,* de Gruyter, Berlin, New York, 1996. OTTMANN, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* de Gruyter, Berlin, New York, 1987.
_______ , "Anti Lukács", en *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 570-586.
, "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklárung", en H. Djuric y J. Simón (eds.), *Nietzsche und die philosophische* Tradition, Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-35.
, *Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung,* Metzler Stuttgart, Weimar, 2000. RECKERMANN, A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches,* de Gruyter, Berlin, New York, 2003. RÍES, W, *Nietzsche zur Einführung,* Junius, Hamburgo, 1990.
, *Nietzsche für Anfánger: Die Geburt der Tragódie aus dem Geist der Musik,* dtv München, 1999.

_, *Gñechische Tragiker zur Einführung,* Junius, Hamburgo, 2000.
SIMÓN, J., "Das neue Nietzsche Bild", en *N-Studien* 21, 1992, de Gruyter, Berlín, New York, 1992, pp. 1-10. SLCTERDIJK, R, *Der Denker aufder Bühne. 'Nietzsches Materialismus,* Suhrkamp, Frankfurt, 1986. SOMMER, U.A., *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophischrHisto-rischer* Kommentar, Schwabe Verlag, Basel, 2000. STEGMEIER, W., *'Nietzsches* "Genedíogie *der* Moral", Wiss. Buchdesellschaft Darmstadt, 1994. VENTURELLI, A., "Jenseits des schwachen Denkens. Perspektiven der Gegen-wártigen italienischen Nietzsche-Forschung", en *Nietzsche-Studien,* vol. 31, 2002, pp. 321-332. VIVARELLI, V, Nietzsche *und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal y Sterne,* Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1998. WILLERS, U., *Theodizee* ím *Zeichen des Dionysos,* Lit Verlag, Münster, Hamburg, London, 2003.

CAPÍTULO 2

El Eros anhelado.
El desarrollo de la crítica a la religión cristiana en el contexto biográfico

Todo espíritu *profundo requiere de una máscara: más aún, en* tomo *de todo* espíritu *profundo crece* continuamente *una* mascara, *debida a la siempre falsa, es* decir, *a la superficial interpretación de cada palabra, de cada paso, de cada signo de vida que da.*

KSA 5, JOB, 40, 58

La fe cristiana implica *desde un principio sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda certeza propia del espíritu; es sometimiento y, al mismo tiempo, autoescamio y autocontención. Es crueldad y fenicismo religioso, en este credo al que se atribuye una conciencia blanda, diversa y autocomplaciente.*

KSA 5 JOB, 46, 66.

CUALQUIERA que se haya ocupado, aunque sea someramente de Nietzsche, lo conoce como uno de los más acerbos críticos de la tradición y religión cristianas, una crítica que inicia en la época de *La gaya ciencia*, con el aforismo 125 sobre la muerte de Dios, para después asumir un tono cada vez más agudo en la fase creativa posterior de Nietzsche y alcanzar su climax en uno de los últimos escritos del filósofo, El Anticristo.

El hecho de que, en *Genealogía de la moral* y en *El Anticristo*, nuestro autor también haya sometido a la tradición judía a una crítica demoledora, no debe crear confusión en cuanto a que el judaismo sólo cae bajo su veredicto, en tanto que constituye la base sobre la cual pudo desarrollarse la cosmovisión cristiana.

En la historia de la religión y en la crítica de la metafísica del siglo xix, la diatriba que Nietzsche hace a la visión cristiana del mundo no tiene paralelo y, con su radicalismo, supera ampliamente las interpretaciones de Feuerbach, Marx y Schopenhauer. Los intérpretes

de Nietzsche en el siglo XX tuvieron serios problemas con sus invectivas anticristianas, intentando desestimar su radicalidad o atribuir su odio hacia el cristianismo a una particular cercania de éste con la religión de sus ancestros y de esta manera lo aproximaron a otros escritores religiosos como Dostoyewski o Tolstoi. El que Nietzsche no haya incluido en sus ataques contra el cristianismo al propio Jesucristo y que en su lugar haya hipostasiado a (San) Pablo como su fundador, parece salir al paso de estas interpretaciones.

Sin embargo, quien haya seguido las discusiones en torno del "anticristiano sermón de la montaña" de Nietzsche (Lówith) y las tendencias del lado cristiano de volver fecundo al filósofo, ex negativo, para situarlo en el marco de una renovación cristiana del cristianismo, podría estar seguramente de acuerdo con Hermann Josef Schmidt -el biógrafo más importante de la niñez y juventud de Nietzsche- cuando sostiene que:

> La casi impertinente actitud anticristiana de Nietzsche es -de acuerdo con el clima espiritual renovador de este siglo- con frecuencia disminuida, inclusive por intérpretes sin prejuicios, o aislada de la "filosofía propiamente dicha" de Nietzsche; sin embargo, es indisoluble de sus intenciones y resultados filosóficos, sin dañar nexos sustanciales, y simplemente consecuente con su propia experiencia e interpretación griegas (en su formación de motivación claramente anticristiana) (Schmidt, 1991, vol. 1-2: 123).

En este breve esbozo sobre la posición de Nietzsche ante la tradición judeo-cristiana y, con ello, también sobre el monoteísmo occidental que, al mismo tiempo implica una moral absoluta, se incorporará a la reflexión, desde un principio, la advertencia de Josef Schmidt. Esto significa, en otras palabras, que compartimos la opinión de que la crítica de Nietzsche a la religión cristiana constituye uno de los pilares fundamentales de su obra, y que cualquier encubrimiento de esta circunstancia equivale a una impostura de la filosofía de Nietzsche.

Más que cualquier otro filósofo del siglo xix, Nietzsche desarrolló su pensamiento en soledad y aislamiento; y desde su primera infancia tuvo que reflexionar sobre sus propias experiencias como crite-

rio de su pensamiento, y su pensamiento como correctivo y síntoma de sus experiencias existenciales.

Hasta la fecha, Friedrich Nietzsche es todavía una provocación incomprendida e insuperada y no únicamente de la filosofía moderna. No sólo se sale de su marco, no sólo lo revienta, no sólo lo abandona con fuerte estruendo, sino también lo hace con pasos suaves, de ser posible escurriéndose, e incluso escabulléndose, de tal manera que ya no se le perciba ni a él ni a lo nuevo de su pensamiento; y, sin embargo, quizá como el más reflexivo de todos los filósofos modernos, pertenece imprescindiblemente a ella; tanto es así, que desde Nietzsche, no se le puede comprender sin Nietzsche. Porque el filósofo Nietzsche, no es un filósofo "científico" ni "metafísico", sino más bien es un "filósofo total", tanto en lo que corresponde a sus temas, como a la metodología de su pensamiento; a la inclusión de su vida en su pensamiento y de su pensamiento en su vida, de una forma mucho más radical de lo que antes lo hicieran Pascal y Kierkegaard, ambos comprometidos en el cristianismo.

Nietzsche vive su pensamiento y vuelve a pensar su vida, y así sucesivamente. Se rebela contra la disociación típicamente moderna entre el pensamiento y los nexos vitales; fascina por el apasionamiento, lo poco convencional y la consecuencia de su pensamiento, la originalidad y el tino certero de muchas de sus tesis, así como por su valor de expresarlas de manera comprensible.

Walter Kaufmann, filósofo norteamericano e intérprete de Nietzsche, dijo alguna vez atinadamente que: "Los libros de Nietzsche se leen más fácilmente, pero se comprenden más difícilmente que los de casi cualquier otro pensador" (Kaufmann, 1988: 84), Y prácticamente no hay duda de que esta circunstancia sea la causa de los grandes -pero sobre todo aparentes- efectos de Nietzsche, así como la raíz de muchas de las confusiones y malentendidos en torno a su pensamiento.

Nietzsche se lee aparentemente con facilidad. Mediante su lenguaje magistral fascina a sus lectores y los arrastra a su ámbito. Esto lo evidencian ya los siempre cuidadosamente planeados -y con frecuencia refinadamente escogidos- títulos de sus libros: *Humano, demasiado humano* y *Más allá del bien y del mal* que prácticamente se han

vuelto proverbiales. Desde entonces, en el uso cotidiano se asocia con ellos cosas indistintas, en todo caso, las más evidentes. De esta manera, se puede pasar por alto fácilmente que los títulos apuntan hacia temas sustanciales de la crítica metafísica y de la filosofía moral y que, con su ayuda, Nietzsche buscaba atraer hacia la reflexión crítica.

Nietzsche es difícil de entender, entre otras cosas, porque lanza a sus lectores a un laberinto de caminos del pensamiento. Sólo hay que pensar en el contraste entre el estilo y la intención efectiva de algunos de sus escritos. En ellos se encuentran diversas provocaciones que difícilmente pueden ser superadas en la virulencia de sus ataques, pero también cautelosas transcripciones de circunstancias complejas. Podemos hallar tanto críticas de fondo de la tradición filosófica, como una reducción psicológica simplificadora de las posiciones expuestas.

En otros pasajes se preconiza una incursión despiadada, desconsiderada, en las condiciones de la acción y el pensamiento, en favor de modelos más amplios para una futura actuación del ser humano. Así se vinculan, sin consideración, exigencias de la imposición de una vida vigorosa, pero con frecuencia también, de manera más cuidadosa, reflexiones que mantienen interrogantes abiertas o que concluyen de manera enigmática sobre las posibilidades de la existencia humana. Todo esto está escrito en un lenguaje enérgicamente expresivo y accesible, que se sustrae a cualquier interpretación conceptual unívoca. Con grandes pretensiones, desafiante y exigente, pero también haciendo pronunciamientos y, sobre todo, incitando a lo nuevo, así se presenta esta forma de filosofar. Detrás de los valores, tesis y consignas de Nietzsche "fuertes y fáciles de retener", según escribe Reinhard Maurer, existe "otro Nietzsche distinto al que se ofrece de entrada. Al estrato sustancial de la filosofía de Nietzsche, sólo logra incursionar aquel intérprete que no se queda atrapado en las palabras fuertes" (Maurer, 1984: 9).

A partir de lo anteriormente expuesto, queda claro que la filosofía nietzscheana requiere siempre de una interpretación que se oriente especialmente hacia los vínculos internos y el espíritu del pensamiento del filósofo, y que no se conforme con la literalidad de lo que está escrito.

Hoy todavía es válido lo que Thomas Mann postuló en junio de 1947, en su conferencia "La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia". En ella atribuye a Nietzsche una profunda ironía, ante la cual la comprensión del lector llano habrá de estrellarse. Lo que Nietzsche ofrece para Thomas Mann "no es sólo arte; arte es también leerlo y en ello ninguna torpeza ni rigidez están permitidas; todo tipo de astucia, de ironía, de reserva son necesarias para su lectura. Aquel que toma a Nietzsche «rigurosamente», textualmente, que le cree, está perdido" (Mann, 1968: 45-46).

1

"Todo lo que es profundo ama la máscara", escribió Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, pocos años antes de su colapso mental. Hermann Josef Schmidt, el filosofo de Dortmund, eligió esta frase como punto de partida para la interpretación de la niñez y juventud del filósofo. La tesis central de Schmidt, en su magna obra Nietzsche *absconditusy* es pues, que desde su niñez, Nietzsche se escondió detrás de una máscara, para no revelar sus más profundos pensamientos y emociones; y que la revelación del Nietzsche oculto sólo puede ser resultado de un decidido trabajo de descubrimiento y lectura de indicios. Para el tema de este capítulo en torno a la crítica, de Nietzsche a la religión, esta tesis resulta primordial porque implica, al mismo tiempo, que uno no debe darse por satisfecho con las máscaras del joven Nietzsche como "pequeño pastor" y "ultrafilisteo", sino desentrañar los motivos que en un segundo plano llevaron en realidad a este juego de roles. La adecuación externa del niño Nietzsche ante las expectativas piadosas de sus parientes cercanos, sería por lo tanto sólo la estrategia de supervivencia de un espíritu que, desde muy temprano, cuestionó las ataduras del convencionalismo. En torno a la problemática del proceso de desprendimiento de la religión de sus padres, esta forma de interpretación tiene un significado determinante, dado que ubica la ruptura de Nietzsche con el cristianismo en una época mucho más temprana de lo que sus habituales biógrafos habían supuesto hasta ahora.

El mito de una postura profundamente religiosa de Nietzsche hasta el final de su niñez, fue creado por la hermana del filósofo,

Elisabeth Fórster-Nietzsche, quien también divulgó la opinión de que "todo el ambiente en el que vivíamos [...] sobre todo por la profunda religiosidad que prevalecía en él, tendría que haber ejercido sobre mi hermano la más fuerte influencia" (Fórster-Nietzsche, 1912: 35). La interrogante sobre la religiosidad del joven Nietzsche tampoco se despejó con el juicio de Lou von Salomé, la gran adversaria de Elisabeth Fórster-Nietzsche, y quien en su libro *Friedrich Nietzsche en sus obras* llegó a la siguiente conclusión: "De todas las grandes capacidades espirituales de Nietzsche, no hay ninguna que haya estado más profunda e inexorablemente vinculada con su organismo espiritual, que su genio religioso" (Andreas Salomé, 1894: 35).

Palabras éstas de mucho peso, dada la concordancia de dos personalidades tan opuestas como la hermana y la confidente, a la que durante algún tiempo, Nietzsche le reveló sus más íntimos pensamientos. No se trataba, por lo tanto, de un juicio aventurado, cuando el autor de la primera obra más completa de la niñez y juventud de Nietzsche, R. Blunck, llegó a otra conclusión: "En realidad -escribió- el cristianismo no era un objeto de ocupación intensa por parte del joven Nietzsche, no más, en todo caso, que otros fenómenos históricos, incluso menos aún que cuando quedó impactado por la ceremonia de confirmación" (Blunck, 1953: 71).

Pero, ¿qué pasaría si ambos puntos de vista, como absolutos unilaterales, pasaran por alto el meollo del asunto?, ¿qué, si en efecto Nietzsche se interesaba profundamente por cuestiones religiosas, pero a partir de un centro que se volvía cada vez más analítico, que se distanciaba cada vez más de su afirmativa religiosidad infantil?

La afirmación de Blunck en el sentido de que entre los temas que interesaban al joven Nietzsche no se encontraba "nada sobre el cristianismo" (Blunck, 1953: 71), debe calificarse como insostenible ante un conocimiento más preciso del filósofo. Por el contrario, parece atinado que como escribe Nietzsche ya en 1858, según un bosquejo de las ramas del conocimiento que lo ocupaban, plantea "sobre todo [al la religión [como] la base de todos los conocimientos" (BAW, 1,154), aunque con una valoración cambiante de esta circunstancia. Porque el hecho de que uno se pueda interesar por la religión, para después poder rechazarla todavía con más fuerza, es

ampliamente conocido. Que la atmósfera religiosa de la casa paterna hizo mella en el joven Nietzsche, como lo describe su hermana, puede desprenderse de los apuntes que, bajo el título de *Mi vida,* elaboró el pensador cuando tenía tan sólo 14 años.

"La paz y la tranquilidad que imperaban en la casa parroquial imprimieron huellas profundas e indelebles en mi espíritu, como en general es conocido que las primeras impresiones que recibe el alma permanecen imborrables" (BAW, 1, 33).

Sin embargo, renglones como los citados arriba no dan testimonio de la religiosidad propia, interna, de Nietzsche, ya que provienen de una época posterior, que está marcada por las huellas de una reflexión distanciada.

Ante el dilema de aceptar textualmente las afirmaciones de Nietzsche o de someterlas a un segundo análisis, se tiene a disposición el procedimiento de Hermann Josef Schmidt, quien descifra a los textos de Nietzsche como estrategias de ocultamiento, que cumplen la función de someterse a un entorno que exige conformidad, pero que en secreto sigue ya caminos prohibidos. La investigación *'Nietzsche absconditus* es el intento de ver detrás de la máscara de Nietzsche y descubrir sus verdaderas intenciones -que no son inmediatamente identificables desde sus primeros escritos- y mediante una imaginativa reconstrucción, hacerlas brillar nuevamente ante los ojos del lector.

La metodología de Schmidt tiene importancia para nuestro pequeño ensayo, en la medida en que plantea la hipótesis de que el joven Nietzsche ya se había apartado de la fe cristiana como reacción, por una parte, a su socialización cristiana; y por la otra, a los golpes del destino experimentados, a pesar de que en muchos de los textos por él elaborados todavía se proclama, de manera abiertamente expresa, una conciencia cristiana. Schmidt contempla la gestación de las máscaras de Nietzsche como un proceso que éste desarrolló frente a su entorno educativo.

> Pero todo aquello que ese pequeño niño experimentaba, reconocía y desarrollaba como su especificidad, como lo que distinguía su personalidad, es decir su *pensamiento divergente,* era en gran parte algo

que no sólo no le aseguraba la simpatía y el reconocimiento de un entorno que para él era relevante, sino que lo ponía en peligro -y que quizá inclusive podría costarle su pérdida- de tal manera que ese pequeño niño ya se veía obligado a ocultar -¿tal vez también de sí mismo?- esos primeros testimonios de su pensamiento (Schmidt, 1991, 3, 71?).

En este empeño, Schmidt pretende ver en los textos del niño la expresión de un quehacer filosófico y de una reflexión consciente sobre su propia vida y experiencia; es decir toma al autor infantil y juvenil estrictamente en serio. La ya mencionada característica de su interpretación -como introducción a las constelaciones de problemas que son abordados en los textos del joven Nietzsche- indica que, en todo caso, debido a la estrategia literaria del muchacho, éstas no deben tomarse al pie de la letra; y, más bien, en la perspectiva que tenía el joven Nietzsche de sí mismo, deben ser interpretadas como "máscaras".

Para Schmidt se trata de mirar detrás de la máscara del niño Nietzsche y abordar aquellos momentos, reconstruir aquellas situaciones, que lo llevaron a distanciarse del cristianismo; de cómo Nietzsche niño se construyó un mundo opuesto, al que empero supo guardar oculto del mundo de los adultos.

Determinante para el desarrollo espiritual de Nietzsche y para su posterior relación con el cristianismo, es el hecho de que procedía de una familia de pastores, de tal manera que toda su educación se dio bajo puntos de vista estrictamente religiosos.

Hasta el siglo xix, para la cultura de habla alemana la casa parroquial de los pastores protestantes tenía una influencia inconmensurable, y muchos investigadores, científicos, escritores y filósofos provenían de estas familias. Nietzsche, ya lo hemos dicho, venía de esta tradición de pastores protestantes tanto por el lado paterno como por el materno, y a lo largo de varias generaciones, sus antepasados fueron teólogos o pertenecían a una familia de pastores. Aun en sus autorreflexiones posteriores, tanto desde una perspectiva positiva, como de un punto de vista crítico, Nietzsche estaba plenamente consciente de su procedencia de una casa parroquial protes-

tante (Blunck, 1953: 17). El abuelo paterno llegó incluso a obtener el grado de superintendente y se dio a conocer como autor de obras teológicas (Frenzel, 1966: 8).

Cuando el 15 de octubre de 1844, después de un año de matrimonio, nació en la casa pastoral de Rócken, Friedrich Wilhelm Nietzsche, primogénito del pastor Karl Ludwig Nietzsche -de 32 años y anterior educador de princesas- y de su esposa Franziska -casi 13 años menor que él e hija del párroco rural de la vecina Pobles, David Ernst Oehler- la dicha y el futuro de la familia parecían asegurados.

Además del matrimonio Nietzsche, en la casa parroquial de Rócken vivía la familia del pastor: Erdmunthe Nietzsche, su madre, y Rosalie y Auguste Nietzsche, sus hermanas -dos años mayor que él la primera, y menor que el pastor la otra-, y una empleada doméstica.

Apenas 21 meses después de Friedrich, llegó al mundo su hermana Elisabeth, y 19 meses más adelante, nació el consentido de la mamá, Ludwig Joseph, quien no obstante murió en 1850, cuando era aún un bebé.

Los primeros cuatro años de vida de Nietzsche fueron felices, aunque con incipientes complicaciones, porque desde la visión de la concepción, tanto de la máxima de los pietistas, como de los "renacidos", la voluntad del temperamental niño debía ser quebrada y el adiestramiento religioso impulsado.

Rainer Bohley, según sus señas también un pastor, describió este proceso en un pequeño artículo, titulado *La educación* cristiana *de Nietzsche*, de la siguiente manera: "[...] en la educación, los «renacidos» recuperaban la máxima de los pietistas; la voluntad del niño debía ser quebrada, para que más tarde estuviera abierto a la voluntad de Dios" (Bohley, 1987: 170).

Pero fue en realidad hacia los cinco años cuando la situación para el pequeño Friedrich se volvió dramática: su padre, que no lograba enfrentarse al señorío de su madre y de sus hermanas, y que no supo defender los intereses de su joven esposa ante sus consanguíneas cayó en el *otoño* de 1848, *como* consecuencia de la Revo-

lución prusiana, en una profunda depresión, y después de terribles sufrimientos murió a los 36 años, el 30 de julio de 1849, de una parálisis cerebral progresiva.

Nietzsche, a quien su padre llamaba "mi pequeño amigo", lo veía como un brillante predicador y un virtuoso del piano; ante sus ojos era como un dios, expresión de la perfección, y con su muerte todo su mundo se derrumbó. La situación se agravó aún más, porque la hermosa y amplia casa parroquial tuvo que ser desalojada, y el resto de la familia se vio obligada a buscar refugio en la pequeña ciudad vecina de Naumburg, donde se instaló en una estrecha vivienda situada en una planta baja.

Todos estos acontecimientos dramáticos para el pequeño, encontraron más tarde su expresión en De mí *vida,* su autobiografía, escrita entre agosto y septiembre de 1858. Basta este pequeño pasaje para comprender cabalmente lo anterior:

"Hasta entonces, siempre habían brillado la dicha y la alegría, nuestra vida había transcurrido sin sombras, como un luminoso día de verano; pero de pronto surgieron negros nubarrones, centellearon rayos, y los golpes del cielo se abatieron aciagos sobre nosotros" (BAW, 1, 4).

Para el pequeño Nietzsche la muerte de su padre y la pérdida del hogar de sus ancestros fueron dos acontecimientos muy difíciles de procesar. ¿Cómo un Dios justo podía permitir que su hermanito y su padre sufrieran tanto? Y si el padre constituía la imagen más destacada de un clérigo rural, ¿por qué Dios lo atormentaba, e incluso lo torturaba? Todas estas eran preguntas que seguramente revoloteaban en la cabeza del niño Nietzsche y para las que no lograba encontrar respuesta. Y encima de ellos estaba la familia más cercana, que tantas veces había dicho: "Dios nos va a ayudar"; sin embargo el padre murió y más tarde también el hermanito; entonces se guardó silencio al respecto, o se habló del "Día de la redención", lo que ciertamente no concordaba para el niño Nietzsche (Schmidt, 2000: 71).

Hermann Josef Schmidt vinculó estas tempranas experiencias infantiles con la posterior crítica de Nietzsche al cristianismo. Habla

de las "traumáticas experiencias de su vida" y sobre la suposición del niño de que "Dios era el injusto asesino de su padre y con ello, parcialmente también, de su propio corazón" (Schmidt, 1994: 141). En otra disertación, agrega sobre lo mismo que:

> es muy posible que ya en 1949, en la casa parroquial de Rócken, para Fritz se viniera abajo un mundo y llegara hasta él un primer aire gélido de nihilismo y de la destrucción de todos los valores. Al fin de cuentas, en 1848 su padre Ludwig era todavía un superhombre, quizá incluso un dios, y tan sólo pocos meses más tarde descendió hasta llegar al nivel subhumano de un animal atormentado, que gemía enloquecido por el dolor (Schmidt, 1994: 14748).

Y, finalmente, Schmidt se pregunta: "¿Pérdida de la patria o quizá incluso ya una fractura del mundo y de los valores desde Rócken?" (Schmidt, 1994: 149). Pero el niño no podía permitirse ninguna reflexión sobre la arbitrariedad divina, porque con ello hubiera espantado a sus familiares, que se prohibían a sí mismos esta pregunta para no perder su propio equilibrio interno. Después de varios intentos más o menos exitosos de quebrar su voluntad en beneficio "del Señor", Friedrich estuvo expuesto al arte educativo cristiano de su madre y de las otras tres mujeres de su casa.

Para agradar a todos, se esconde detrás de una máscara, aprende el rol del "pequeño pastor" o del "ultrafilisteo"; pero detrás de esa máscara está inmisericordemente solo. El niño se esconde de sus familiares paternos, pero sobre todo de su madre, que es incapaz de aceptarlo en toda su genialidad. En los apuntes escritos entre el otoño de 1885 y la primavera de 1886, pueden encontrarse los siguientes renglones que todavía reñejan su situación infantil en la edad adulta: "Qué tortura para un niño, y más aún para un niño que ha perdido a su padre a tan tierna edad, situar el bien y el mal en constante oposición a su madre y sufrir desdén y escarnio de parte de quien él venera" (KSA, 12, 1 [21], 15).

Lo que significaban los métodos de educación pietistas a mediados del siglo xix en Prusia, lo experimentó el pequeño Federico en su propia carne; ese miedo a la cercanía, a la ternura y a la sexua-

lidad, tan característicos del cristianismo protestante. El pequeño filósofo también percibió que se le quería forzar a una vida plagada de mentiras, a una vida que no se podía conciliar con sus propias experiencias y con su pensamiento, que justamente procuraba ocultar aquello que como niño lo había herido casi de muerte: la decadencia y el demencial sufrimiento de su padre, que desde la perspectiva asequible a un niño de cuatro o cinco años sólo podía ser entendida como la tortura y el asesinato paternos por parte de un dios. Y, sin embargo, todos los demás, incluyendo las figuras de autoridad, aseguraban que este dios era bondadoso, que recompensaba y castigaba de manera justa. Independientemente de ello, todavía debe haber resonado en los oídos de Friedrich la propuesta religiosa de sus familiares, que durante meses oraron por el retorno de la salud de su padre y de su pequeño hermano, dado que para Dios "todo era posible".

Y eran esos mismos parientes los que, repentinamente, después de la lamentable muerte de su padre, aseguraban que el bondadoso Dios los había liberado, a él y a su hermanito, y se los había llevado consigo. De esta manera, en el entorno permanentemente reprimido del pequeño Nietzsche se escenificaba un culto y se dibujaba una imagen de Ludwig, que hacía escarnio de todos, sus recuerdos. Probablemente Nietzsche habría hecho numerosos intentos para entrar en conversación, por lo menos con su madre y su tía Rosalie, pero ambas se negaban a ello; desde sus propios miedos vitales acuñaban frases y se amurallaban recíprocamente.

De esta manera, Friedrich debía seguir la pista de elaboración de sus propios problemas. Se encubrió en la máscara del "pequeño pastor", que era bien aceptada por toda la parentela, en general, dado que Nietzsche representaba a un perfecto sucesor de su padre.

En todo caso, ya desde su niñez aparecía otro Nietzsche, cuando se juntaba con Wilhelm y Gustav, sus dos amigos de juventud: entonces era estratega de guerra, músico y, sobre todo, poeta y autor de teatro. Pero para los familiares permaneció oculto que el pequeño Friedrich se refugiaba en un mundo opuesto, que nada tenía que ver con las frases piadosas que se lanzaban por todas partes en su entorno.

En años posteriores, Nietzsche volteaba con verdadero horror hacia su época de niño en Naumburg. Cuando en el último año de su vida consciente lanzó sobre su madre comentarios llenos de odio, ésta fue también la respuesta a las ofensas padecidas durante aquella época, a las que consideraba consustanciales a una actitud cristiana. "¡Cuántas cosas azarosas no he aprendido a dominar! ¡Qué aires tan pestilentes me tocó respirar en la infancia! ¿Cuándo fueron los alemanes más apáticos, miedosos, mojigatos y rastreros que en aquellos años cincuenta en que yo fui niño?" (KSA 12, 26 [230], 20).

Después de la muerte de su padre, el pequeño se convirtió en la superficie de proyección de sus parientes. El anhelo de ternura del joven Nietzsche cayó en el vacío y también para el Nietzsche maduro permaneció como un terreno desconocido. A veces por tradición, a veces por simple pudor, el cuerpo se mantuvo como un tabú. En una atmósfera impregnada de continencia sexual, el simple hecho de que Friedrich fuera un ente masculino constituía ya una amenaza. El muchacho debía olvidar que era hombre, debía ser bueno y obediente, asexuado, tal y como correspondía a la Biblia. En su última autobiografía, a la que llamó *Ecce homo* arregló cuentas con la fatal influencia que la virtud de Naumburg ejerció sobre su desarrollo sexual.

> Si de toda mi infancia y mi juventud no guardo ni un solo recuerdo grato, sería un despropósito aducir a este respecto las así llamadas "causas morales" [...] la ignorancia en cuestiones fisiológicas -el maldito "idealismo"- es la verdadera desgracia de mi vida. En las consecuencias de este "idealismo" veo la explicación de todos los desaciertos, de todas las grandes aberraciones de los instintos (KSA, 6 [283]).

La educación protestante lo obligó tanto tiempo a ejercer dominio sobre sus necesidades, hasta que éstas adquirieron por sí mismas rasgos dominantes. En retrospectiva, Nietzsche comprendió la verdadera fatalidad de su vida, que era, al mismo tiempo, la fatalidad de la cultura occidental: "El desprecio por las exigencias del cuerpo, por el descubrimiento del cuerpo, del cual arbitrariamente se buscaba apartar la vista.[1] (KSA, 13 15 [19], 458).

Cuando más tarde Nietzsche habría de convertirse en enfático discípulo del dios Dyonisos, sería a partir del entendimiento de que era la represión cristiana de los sentidos la que determinaba la fatalidad de la cultura occidental y la que había destruido su propia vida. Nietzsche pagaba el precio de su educación cristiana, contra la que en nombre de la belleza y de la sensualidad habría de rebelarse el resto de su vida.

En su obra Más *allá del bien y del mal,* del año 1886, formuló en el aforismo 168 su crítica a la hostilidad cristiana a los sentidos: "El cristianismo le dio a Eros a beber veneno; ciertamente no murió de ello, pero degeneró en vicio" (KSA, 5, 102).

Y, sin embargo, en la opresiva atmósfera de Naumburg existía para el pequeño Friedrich todavía una rendija de luz y ésta eran las vacaciones en Pobles, en la casa del abuelo David Ernst Oehler, el ilustrado pastor y padre de su madre, Franziska, del cual hay evidencia que, cómo único entre los parientes cercanos de Nietzsche, supo reconocer desde muy temprano el genio de su nieto. Al amor y patrocinio intelectual del abuelo, debe Friedrich el haber podido utilizar desde muy pequeño la biblioteca de la casa de Pobles, de la cual se valió para construir un mundo conceptual opuesto, que le permitía soportar la tristeza de Naumburg. A pesar de que en las breves narraciones sobre su vida, el propio Nietzsche no se explayó en torno al amor hacia el abuelo, fue su hermana Elisabeth, quien años después de la muerte de nuestro filósofo revivió los días felices que pasaron ambos en Pobles con los abuelos.

En la segunda biografía sobre su hermano, de 1912 y que lleva el título de *El joven Nietzsche*, Elisabeth describe el papel que el abuelo desempeñó en la vida del pequeño. Cito:

> Me resulta inolvidable una escena que en realidad no estaba destinada para que yo la presenciara. Nuestra madre se lamentaba ante su padre de que su hijo Friedrich fuera tan diferente a todos los demás niños y de que tuviera tantas dificultades para relacionarse. De que si bien en general era bueno y obediente, tenía sus ideas muy propias acerca de todas las cosas, que no coincidían en lo absoluto con las de otra gente. Ambos habían olvidado que yo estaba jugando a las muñecas en un rincón apartado de la habitación, por lo que el abuelo reac-

> cionó de una manera sorprendentemente violenta ante este comen' tario: "¡Pero hija mía! ¡Tú no tienes idea de lo que posees con este muchacho! Es el niño más extraordinario y talentoso con que he visto en toda mi vida; mis seis hijos juntos no tienen el talento de tu Federico. Déjale su peculiaridad" (Fórster-Nietzsche, 1912: 3).

El abuelo Oehler no sólo impulsaba al nieto mediante intensas pláticas, sino que también le abrió su biblioteca, en la que el joven tenía permiso de moverse libremente. ¿Y qué fue lo que encontró en la biblioteca del abuelo? Evidentemente a los griegos, es decir a Hornero, a los autores trágicos, a Herodoto, las "vidas de héroes" de Plutarco, así como a los "romanos" Horacio, Virgilio, Ovidio y, quizá también, a Cicerón y Séneca. Así, en cierto sentido, fue el abuelo el que le abrió al pequeño Nietzsche una salida a la opresiva estrechez pietista que dominaba la vida cotidiana en Naumburg.

Hermann Josef Schmidt intentó interpretar el temprano entusiasmo de Federico por los griegos de la siguiente manera:

> ¿Por qué los griegos pudieron adquirir semejante importancia para el niño Nietzsche? Yo supongo que, aparte de algunas otras razones, en él estuvieron presentes ciertos sentimientos e ideas que se combinaban de manera óptima con el pensamiento griego; de modo que viéndolo precisamente desde una "óptica griega", él ya no experimentaba su forma de pensar como algo problemático o incluso inadecuado [.„] sino, ahora sí, como legítimo e incluso aceptado. La comunidad de los creyentes cristianos le estaba vedada a este niño, de eso hacía tiempo que se había percatado, y así, con "los griegos", en parte él también se inventó a sí mismo, porque fue elaborando su desarrollo intelectual ulterior con material que hallaba con éstos (Schmidt, 3, 1991: 804).

En síntesis, mediante una naturaleza particularmente intuitiva y emocional, el niño podía acceder a "los griegos", es decir, a la única "cultura alternativa" que conocía, junto a la tan difundida y alabada cultura judeo-cristiana, de las clases de religión, y a su propia realidad. Pero desde esta aproximación no queda cabalmente contestada la pregunta sobre si "los griegos" eran tan importantes

Nietzsche, precisamente porque eran los griegos, o porque para él era la única alternativa atractiva a la religión de sus padres a la que podía acceder.

2

En todo caso, a lo largo de toda su vida Nietzsche se mantuvo fiel en su aprecio por la cultura griega y el politeísmo, dado que éstos encarnaban el orgullo y la grandeza de la antigüedad, el amor a la tierra y el pesimismo dionisiaco.

Además, el joven Nietzsche se vio beneficiado por el interés que el sistema escolar prusiano profesaba por la antigüedad griega, de tal suerte que durante su etapa de formación pudo conciliar sus preferencias con sus obligaciones.

Si bien en el más íntimo círculo familiar Friedrich todavía mantenía ocultas las dudas religiosas que lo acosaban desde muy temprana edad, al mismo tiempo pueden encontrarse, más o menos a partir de sus 14 años de vida, manifestaciones que indican un serio problema de conciencia frente a la fe cristiana. Ya en 1858 Nietzsche anota una frase que más bien correspondería a la época de Más *allá del bien y del mal* y no a la de su tardía infancia: "Dios no es bueno ni malo, está por encima de los conceptos humanos" (BAW, I, 48).

Si estos renglones ya estaban vinculados con una problematización de la fe cristiana, a finales de 1861 su quehacer sobre las cuestiones en torno a la fe da un viraje crítico y alcanza su climax en la Pascua de 1862. Este momento marca una ruptura de Nietzsche con la fe de sus padres, que no sólo fue percibida por él como tal, sino también por sus parientes más cercanos. En todo caso, esta nueva orientación crítica ya no se manifestó en el círculo familiar, sino en las conversaciones con sus amigos más íntimos. A ellos, es decir a Gustav Krug y a Wilhelm Binder, les confió sus pensamientos más secretos en una disertación sobre *Fatum e* Kistoria, escrita en el marco de una pequeña asociación literaria llamada "Germania". En este texto, discurre que el cristianismo está basado "en el yugo de la costumbre y de los prejuicios" (BAW, II, 54), por lo que se trataba de construir ante él una perspectiva más libre. Con ello queda en principio formulado un programa de trabajo hacia la emancipación

de la cosmovisión cristiana, un reencauzamiento de los paradigmas de la fe hacia aquellos del saber, que descansa por igual sobre los conocimientos derivados de las ciencias naturales, como de la historia.

"En esto puede observarse, además, el bosquejo de un programa de formación en el que ya no se ve a «Dios» como el garante externo de diversas pulsiones divergentes, sino que es precisamente la duda, sobre la uniformidad de la cosmovisión que este «Dios» gestó, la que constituye el motivo fundamental" (Hódl, 2001: 221).

Cuando Nietzsche intenta romper las ataduras religiosas petrificadas por el origen y la educación, se da cuenta de lo difícil que resulta esta empresa.

> La fuerza de la costumbre, la necesidad de algo superior, la ruptura de todo lo existente, la disolución de todas las formas sociales, la duda sobre si dos mil años no han desviado ya a la humanidad mediante un espejismo, la sensación de la propia finitud y temeridad: todo esto libra una batalla indefinida, hasta que finalmente las experiencias dolorosas, los acontecimientos tristes, conducen a nuestro corazón de regreso a la antigua fe de la infancia (BAW, li, 55-56).

La reducción de la cosmovisión cristiana a las necesidades humanas, puede encontrarse poco después de la redacción de *Fatum e historia* en una carta dirigida a sus amigos de la "Germania", un documento que no sin razón ha sido interpretado como modelo de su posterior ateísmo.

> El cristianismo es fundamentalmente un asunto del corazón; sólo cuando se ha materializado en nosotros, cuando se ha vuelto un estado de ánimo, el ser humano es un verdadero cristiano. Las principales enseñanzas del cristianismo expresan siempre las verdades fundamentales del corazón humano; son símbolos, como lo supremo siempre debe ser sólo un símbolo de lo que es todavía más elevado [...] Que Dios se haya convertido en hombre, sólo indica que el ser humano no debe buscar su bienaventuranza en la eternidad, sino que debe fundar su cielo en la tierra (KSB, 1, 202).

De esta carta, fechada el 27 de abril de 1862, se desprende con toda claridad que ya a los 17 años Nietzsche había pensado en el fin de la religión cristiana. En esto es insoslayable la influencia de *La esencia del cristianismo,* de Ludwig Feuerbach -un clásico de la filosofía de la religión ateísta del siglo XIX- una obra que Nietzsche había conocido poco antes. De manera retrospectiva, Nietzsche mismo ya se reconoce como ateo durante su época como estudiante en Pforta. En un bosquejo postumo del verano de 1879, pueden encontrarse los siguientes renglones: "Como ateo, nunca pronuncié la bendición de la comida en Pforta y nunca fui elegido por los profesores para la inspección semanal (KSA, 8, 608).

Mazzino Montinari comentó esta cita en su libro *Leer a* Niet^s-*che,* de la siguiente manera: "De este ateísmo temprano no tenemos otra fuente más que ese apunte, que no pierde su validez aunque nos enteremos de que Nietzsche sí fue alguna vez inspector semanal en la escuela de Pforta. Con toda seguridad, nunca conversó con sus limitados parientes de lo que ocurría en lo más íntimo de su ser" (Montinari, 1982: 35).

En cualquier caso, para la Pascua del año 1862, en el desarrollo religioso de Nietzsche se presentó un parteaguas, que más profundo no podría imaginarse.

3

Para la interpretación del desarrollo de la crítica a la religión de Nietzsche, surge en todo caso la pregunta de cómo en la evolución de nuestro filósofo se pudo llegar a un viraje tal de sus percepciones; cuáles fueron los motivos intelectuales para la problematización de las verdades de la doctrina cristiana. Y con ello surge la necesidad de echar un vistazo a su situación formativa, dado que la educación y la formación continúan siendo "determinantemente importantes". Johann Figl, quien en su libro *Dialéctica de la violencia* se ocupó del desarrollo de la filosofía de la religión nietzcheana, describió la ambigüedad del colegio prusiano de la siguiente manera:

Debido a la potente orientación filológica clásica-antigua del colegio, que permeó el espíritu educativo prusiano a partir de las reformas de

> Humboldt y sus sucesores, y que también en la escuela de Pforta a la que asistía Nietzsche constituía el marco legal obligatorio, se daba en dos sentidos una amenaza a la fe cristiana de los alumnos, por lo menos potencialmente; es decir, tanto en el aspecto material, porque no se veía en la Biblia el modelo de lo humano en general, sino en la visión de la antigua literatura griega y romana, como desde el punto de vista formal, porque en el tratamiento de las lenguas antiguas dominaba el método gramático-crítico (Figl, 1984: 55).

A pesar de que en Pforta se empeñaban en preservar una reía-ción armónica entre la formación clásica y la fe cristiana, el método de interpretación aplicado en esta escuela superior desarrolló su vida propia. Por lo tanto, hay que conceder que a partir del método de estudio de las lenguas clásicas podían derivarse efectos involuntarios que conducían a una comprensión crítica de los fundamentos bíblicos de la fe cristiana. Paul Deussen habló de esta posibilidad, cuando escribió en forma retrospectiva que la "creencia" se veía minada en forma desapercibida por el método especialmente his-tonco-crítico con el que se trataba a los antiguos y que después, de manera natural, se desplazaba al ámbito bíblico [...] (Deussen, 1901: 4).

Al terminar su periodo en el colegio, Nietzsche todavía no había tomado una decisión clara en cuanto a la elección de su futuro campo de estudios. Dado que en su título de graduación le fueron certificados excelentes conocimientos en religión, alemán y latín, y que también sus calificaciones en griego eran superiores al promedio, tenía varias opciones de estudio abiertas en la universidad. A principios de semestre del invierno 1864-1865, emprendió en Bonn estudios de filología y teología, estos últimos probablemente por amor a su madre, que deseaba para su hijo una carrera de pastor protestante (Fórster-Nietzsche, 1912: 148). En todo caso, el paso de Nietzsche por la facultad de teología fue breve, y apenas un año después, con la mudanza a Leipzig, se orientó por completo a la filología, materia que le fue transmitida por Friedrich Wilhelm Ritschel, uno de los más destacados filólogos clásicos de su época.

Si de ahí en adelante Nietzsche habría de ocuparse de la tradición del cristianismo, ahora lo haría desde un punto de vista filológico. En el análisis sobre *La vida de Jesús,* de David Friedrich Strauss, una obra de época de la crítica contemporánea de los evangelios, el estudiante Nietzsche aprendió a transferir el método filológico de la crítica de las fuentes, a los textos evangélicos. El mérito de Strauss era no contemplar las narraciones del Nuevo Testamento como una verdad histórica, sino como un mito. No pretendía, en principio, negar un núcleo histórico en la vida de Jesús, tal y como se expresaba en los evangelios, pero opinaba que no se podía rescatar una vida de Jesús sobre una base histórica, dado que las fuentes que existían eran ahistóricas y/o narraciones míticas.

Nietzsche supo de la interpretación de los evangelios de Strauss, aunque bajo enfoque crítico, a más tardar en el semestre de invierno 1864-1865 en Bonn, durante los cursos de historia eclesiástica que impartía Wilhelm Ludwig Krafft, y a los que asistió. Pero no sólo en las clases del historiador de la iglesia Krafft, sino también en las del exégeta Schlottmann, sobre el Evangelio de San Juan -a las que Nietzsche concurrió en Bonn, por lo menos parcialmente- la problemática de la comprensión histórica desempeñaba un papel importante, para la cual, en la exégesis, naturalmente se usaba La metodología filológica (Hódl, 2000: 200).

En este proceso, Nietzsche cobró conciencia de que la teología, que se cimentaba en su reivindicación de la fe en la palabra de Dios, se servía en su argumentación de una metodología filológica e histó rico-cien tífica. Los dos profesores de teología de Nietzsche, en Bonn, representaban una teología pietista-supranaturalista, diametralmente opuesta a la posición de Strauss. La concepción neopietista de la historia partía de la participación de Dios en la historia y la interpretaba desde esta perspectiva de la historia. Así, por ejemplo, la época precristiana era visualizada desde la óptica de una preparación hacia el cristianismo; es decir, las premisas teológicas no eran consideradas mediante una investigación histórica, sino que más bien la historia, con un propósito apologético, era utilizada como recurso para cimentar las expresiones dogmáticas. Johann Figl, el excelente conocedor de la filosofía de la religión de Nietzsche, sin-

tetiza esta noción de la siguiente manera: "En pocas palabras, Nietzsche conoce en las clases de teología la utilización apologético-tendenciosa de conocimientos históricos, adquiridos de una manera puramente científica" (Figl, 1984: 85).

Nietzsche, por lo tanto, podría haber desarrollado muy pronto la sospecha de que la ciencia no es autónoma, autoargumentativa y "objetiva", sino que está determinada por intereses que se deben conocer, para poder hacer una valoración real de los conocimientos adquiridos. Esto lo pudo observar Friedrich de una manera patente en sus profesores de teología, por una parte, y en los autores de la Escuela de Tubinga, por la otra, que es el punto de vista correspondiente a la cosmovisión y a la fe -y no la metodología- y el que determina el juicio sobre una circunstancia histórica. A partir de *La vida de jesús,* ejemplifica este problema: "Es un fenómeno extraño, que toda una vida que hizo época se convierta cada vez en algo diferente, según la óptica de quien la contempla. Casi ningún acontecimiento se sostiene (BAW, III, 100).

Pero Nietzsche no sólo conoció las hipótesis de David Friedrich Strauss por intermediación de sus profesores pietistas de teología, sino que en las vacaciones ínter semestrales él mismo leyó *La vida de jesús* y quedó profundamente impresionado. Ciertamente no fue sólo esta lectura la que reforzó su decisión de abandonar los estU' dios de teología, sino que el método histórico-crítico y el concepto del mito de Strauss, le dieron la posibilidad de distanciarse del cristianismo. En la biografía que escribió de Nietzsche, Kurt Paul Janz sostiene la tesis de que la lectura de *La vida de jesús* le habría dado a éste el último empujón para su distanciamiento del cristianismo (Janz, 1978, vol. 1: 196).

Tal como lo subraya Johann Figl en su estudio sobre la filosofía de la religión de Nietzsche, el aspecto significativo que la obra de Strauss tuvo en el desarrollo de Nietzsche, no reside tanto en el plano de la crítica teológica, sino en el campo metodológico y teórico-cognitivo. Nietzsche observa que no sólo en los planteamientos de Krafft y Schlottmann, sino también en el del propio Strauss, se antepone un proyecto filosófico o teológico preconcebido a la bús-

queda método lógico-crítica de la verdad. Por lo tanto era el punto de vista y no el método el que decidía sobre la valoración de un hecho histórico.

En este sentido, sin duda, el método crítico de la filología fue el que permitió que Nietzsche se alejara del cristianismo; pero, en todo caso, no el método histórico-crítico como tal, sino la posición crítica ante las presunciones de verdad, en general. Esta visión conduce entonces al filósofo a desarrollar una amplia conciencia crítica, permeada de un escepticismo radical y que, junto con la filosofía de Schopenhauer, lo lleva a construir su cosmovisión trágica.

Un pensador que influyó considerablemente en el juicio del joven Nietzsche sobre el cristianismo fue, sin duda, Arthur Schopenhauer, cuya principal obra El *mundo como voluntad y representación* probablemente cayó en sus manos alrededor de 1864 (Salaquarda, 1996: 95).

A partir del hecho indiscutible de que la religión ha existido en todos los tiempos y en todas partes del mundo, Schopenhauer explicó una -por él así llamada- necesidad metafísica, de la que emanaban tanto la religión como la filosofía (Schopenhauer i/l: 186-219). En todo caso, la diferencia entre ambas residía en que la religión se remitía a autoridades, mientras que la filosofía hacía una argumentación racional. Es por ello que Schopenhauer calificaba a la religión como una metafísica del pueblo (Schopenhauer u/1: 192). El juicio positivo que Schopenhauer tenía de la religión se basaba en el hecho de que ni el mundo de las experiencias cotidianas ni el de la visión científica, representaban al mundo verdadero.

Pero, dado que la mayoría de los seres humanos no contaba con una capacidad real para filosofar, siempre se requeriría de la religión. Ciertamente, Schopenhauer veía a la religión únicamente como una solución de emergencia, dado que en muchos sentidos tendía a deformaciones y confusiones de sus propios postulados. Schopenhauer mencionaba tres de estos enfoques que para él eran falsos, pero que se podían encontrar en muchas de las religiones.

Para empezar, doctrinas que encarnaban verdades altamente alegóricas, eran tomadas al pie de la letra. En segundo lugar, la religión tendía a considerar sus puntos de vista como absolutamente ciertos y, por lo tanto, a rechazar los de todas las otras doctrinas y los de la filosofía (Schopenhauer u/1: 196). Y finalmente, la sustentación de la religión en la autoridad doctrinaria conducía a un menosprecio de los juicios argumentativos y racionales y, por lo tanto, a una falsa concepción del mundo (Schopenhauer, II: 218).

Schopenhauer valida a la religión como el conocimiento simbólico de una verdad o realidad metafísicas, que sólo podían ser efectivamente alcanzadas por la filosofía. A partir de ello se explica también la valoración que éste tiene de la religión. Su aprecio por las distintas religiones se guía, sin embargo, por la cercanía que guardan, o no, con los principios fundamentales de su propia filosofía.

Para Schopenhauer, la diferenciación entre un mundo auténticamente metafísico y un mundo de apariencias es fundamental; no obstante, el mundo aparente es producido por el mundo metafísico, al que define como una voluntad ciega, que no es buena ni mala.

Si con su primer planteamiento Schopenhauer coincidió con el *mainstream* de la filosofía occidental, su concepción de una voluntad ciega que sustenta al mundo era diametralmente opuesta a esta tradición. Para él, el mundo de las apariencias no era sólo básicamente de sufrimiento, sino que lo fundamentaba todavía más allá de ello, con su concepción de la voluntad metafísica, como una pulsión ciega. El sufrimiento, en tanto que descansaba sobre la afirmación de una voluntad ciega hacia la vida, era culpa y expiación. Muy pronto, Nietzsche se apartó de esta concepción, que daba por sentada una unidad de la voluntad subyacente, y lo hizo por partida doble. En primer lugar, dejó a un lado la diferencia entre un mundo real y un mundo aparente, sobre la base de un simple y puro inmanentismo, en el que, en sentido estricto, no se podía hablar de "verdadero" y "aparente"; y, en segundo lugar, intentó ofrecer una interpretación de todo lo que ocurre que ya no recurriera más a un principio. El distanciamiento de este principio único conduce, igualmente, a que cuando Nietzsche se refiere a la "voluntad de poder", la voluntad ya no implica ía unidad metafísica de los diferentes fenómenos, sino

que parte de una multiplicidad de cantidades de poder, que convergen las unas hacia las otras en su afán común de dominación y avasallamiento (Kouba, 1999: 332-342).

Otro punto que desde la perspectiva de Schopenhauer distingue a la religión, es la moral de la compasión. Esto encuentra fundamento en el hecho para partir de que la compasión puede superar las diferencias egoístas del mundo de las apariencias, en tanto que mira hacia la unidad metafísica subyacente en todos los fenómenos. Más tarde, éste será un importante punto de partida para la crítica de Nietzsche que, precisamente, emprenderá una filosofía de la diferenciación. Y valorará a la compasión como indecente e importuna, porque con ella uno se pone al nivel del compadecido.

Una religión sujeta a la valoración de Schopenhauer será finalmente más bien pesimista, porque tenderá a devaluar la vida aquí, en este mundo, y por lo tanto se afanará en apartarse de él. Dado que las religiones de la India son precisamente las que según la lectura de Schopenhauer niegan en forma más enfática la voluntad de vivir, cuentan por parte de él con un particular aprecio (Schopenhauer, 1977: 1/2: 479). Poco valor da en cambio a las religiones de la antigüedad romana y griega, casi tan poco como al judaismo y al Islam, sobre todo por sus concepciones de la creación y sus visiones de un más allá demasiado apegadas al más acá, que a él le parecen demasiado optimistas.

La imagen israelita de Dios provenía, para Schopenhauer, del dualismo iraní, a partir del cual pudo construir una derivación del teísmo -al que consideraba inferior- de la religión de la India. En el cristianismo simplemente separó los aspectos que le eran menos simpáticos, como provenientes del judaismo, de los que le eran más simpáticos, que remitía directamente a la tradición brahamánica. Por lo demás, por su carácter místico, Schopenhauer tenía en alta valoración a las religiones budistas e hinduistas.

La unicidad experimentada en la inmersión mística o éxtasis, es diferente de la experimentada en el mundo empírico; es, más bien, "(la) Nada", pero sólo para el que afirma la voluntad de vida. En cambio, si se llega a otro punto de vista y se niega la voluntad de vida, el mundo empírico es el que no es nada.

Los momentos que Nietzsche retomó de Schopenhauer en su filosofía inicial, fueron numerosos. La diferenciación entre la "unidad original" y el mundo de las apariencias es fundamental para la concepción de *El nacimiento de la tragedia,* en el cual Nietzsche se inclina a interpretar a esta "unidad original" misma, como un contrasentido y una "contradicción original" (KSA, 1 GT, 38, 43); y también a considerar solamente como aparente, la salvación, que a Schopenhauer le parece alcanzable. En contraste con Schopenhauer, en Nietzsche la autonegación de la voluntad no conduce más allá de ella, no constituye una supresión de la voluntad, sino una simple transformación de la misma. Esto ya se hace evidente durante la época en que fue redactado El *nacimiento de la tragedia;* Nietzsche expone con toda claridad que los rasgos esencialmente crueles de animal de rapiña del ser humano, no pueden ser superados sino únicamente transformados.

Para Nietzsche existen únicamente dos formas de lidiar con este hecho: la ruta del artista, por una parte y la del filósofo, por la otra. Sólo que en tanto el artista dice sí a la ficción indispensable y con ello da un voto por la vida, el filósofo, como hombre teórico, se suprime a sí mismo mediante el conocimiento, porque a fin de cuentas el conocimiento sólo puede conducir a la destrucción.

En tanto que el tono básico de la filosofía de Schopenhauer es de resignación, con su pesimismo dionisiaco Nietzsche retorna a una posición afirmativa del mundo (Zittel, 1995: 22). A pesar de esto, hay que subrayar que la concordancia de Nietzsche con muchos de los teoremas de Schopenhauer se mantuvo durante largos tramos de la etapa inicial de su pensar filosófico, por lo que su filosofía también puede ser interpretada a partir de su relación con Schopenhauer. Más allá de la aplicación de numerosas tesis adoptadas de Schopenhauer en su obra temprana, Nietzsche conservó también más tarde ciertos rasgos fundamentales de la filosofía de la religión de este pensador.

1. La religión es esencialmente mítica, por lo que también el cristianismo como religión se basa en la mitología [...] la religión, por lo tanto, debe ser interpretada en forma filosófica,

2. Para Nietzsche el cristianismo es ante todo platonismo y, en concreto, según él mismo señala en el prólogo a Más *allá del bien y del mal,* un "platonismo para el pueblo" (KSA, 5, JGB, 11). En esto se muestra un paralelismo con la opinión de Schopenhauer sobre el "carácter de metafísica para el pueblo de la religión".
3. Como Schopenhauer, Nietzsche valora al cristianismo, al igual que al budismo y las religiones históricas, como religiones pesimistas, que tienden hacia el ascetismo y el nihilismo y sólo la valoración de este hecho difiere entre ambas.
4. Como Georg Goedert lo ha demostrado, la concepción de Nietzsche sobre la naturaleza del amor cristiano mantiene una dependencia clara con la idea del ágape cristiano como compasión de Schopenhauer, de tal manera que a pesar de los diferentes puntos de vista sobre la posición valorativa de la compasión, es justamente la concepción de Schopenhauer la que determina la valoración del cristianismo en Nietzsche (Hódl, 2001b: 338-339).

Sin embargo, en la época de *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones* intempestivas, puede observarse ya un distanciamiento de Nietzsche hacia algunos aspectos de la filosofía de Schopenhauer.

Si bien todavía en las *Consideraciones* intempestivas Nietzsche había interpretado a la religión como algo emanado de la necesidad metafísica inherente al hombre, más tarde, en otros escritos publicados se apartó de la posibilidad de tal interpretación de lo religioso. Mientras que en Schopenhauer como educador habla todavía de una "finalidad metafísica", (KSA, SE 1, 380), en torno de cuya voluntad "la naturaleza toda se conjunta en el ser humano", que la libera en tanto que ante él la existencia coloca un espejo en el cual aparece la vida en su "significado metafísico" (KSA, SE 1, 378), en *La gaya ciencia* pronuncia ya una clara negativa a la idea de que la religión proviene de una necesidad metafísica. El origen de la religión sería una confusión del intelecto o, dicho de otra manera, una mala interpretación (KSA, 3 FW, 494).

En el tiempo venidero, Nietzsche atacó con fuerza el antisemitismo cristiano, que soñaba con un "cristianismo ario", y subrayó el origen común del judaismo y del cristianismo, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. Los textos *Humano, demasiado*

humano y *La gaya ciencia* introdujeron, pues, una nueva fase en la creación de Nietzsche, que inició con la proclamación de la muerte de Dios, en el aforismo número 125 de *La gaya ciencia* y encontró su climax en El *Anticristo.*

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Fr., *Sámtliche Werke,* Kritische Studienausgabe in 15 Banden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1980, dtv [KSA].

--------- , *Sámtliche Briefe,* Kritische Studienausgabe in 8 Banden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986, dtv [KSB].

---------- , *Werke in drei* Banden, hrsg. V.K. Schlechta Hanser. München 1966 [NW].

_ , *Werke und Briefe. Historisch-Kristische Gesamtausgabe,* hrsg. v. MJ. Mette (Jugend Schriften) München, 1933-1942, dtv [BAW]

Bibliografía

ANDREAS-SALOMÉ, L., *Friedrich Nietzsche* in seinen Werken, Frankfurt y Leipzig, 1894. BISER, E., "Gott ist tot", *Nietzsches Destruktion des christlichen,* Bewufttseins,
München, 1962.

___ ____, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums,* Salzburg, 1982. __^__ (ed.) *Besieger* Gottes *und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provo-*
Ication, Patmos, Dusseldorf, 1982. BLUNCK, R., *Friedrich Nietzsche,* Kindheit und jugend, München y Basel,
1953.

BOHLEY, R., "Über die Landesschule zur Pforta. Materialien aus der Schulzeit Nietzsches", en *Nietzsche-Studien* 5, 1976, pp. 298-320. , "Nietzsches Taufe", en *Nietzsche-Studien* 9, 1980, pp. 383405. , "Nietzsches christliche Erziehung", en ~*Nietzsche-Studien* 16, 1987, pp. 164-196.

, *Die Christlichkeit einer Schuk Schulpfarta zur Schulzeit Nietzsches, 2* Bd., Naumburg 1975 (unv.Ms). *DEVSSEN,* P., *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Leipzig, 1901.

FIGL, J., *Interpretation ais philosophisch.es Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im spáten Nachlap,* de Gruyter, Berlín, New York, 1982.

__ , *Didaktik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religions-philosophie. Mit Berücksichtigungunveróffentlicher. Manuskripte,* Patmos, Dusseldorf, 1984.

, "Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschaftsphilosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 111-128.

_ _, "Das religiós-biographische Kindheitsmilieu Nietzsches. Eine biographisch-philosophische Interpretation frühester Aufzeichnungen", en A. Schirmer/R. Schmidt (ed.), *Entdecken und Verraten.* Zu *Leben und Werk Friedrich 'Nietzsches,* Metzler, Weimar, 1999.

___ , "«Tod Gottes»" und die Móglichkeit «neuer Gótter». Biographische und werkgeschichtliche Kontexte bei Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 29, 2000, pp. 82-101.

___ , "Religióse Rituale-Ein Unbewáltigtes Thema der Philosophie", en F. Uhl y Artur R. Boelderl (ed.), *Rituale: Zugange zu einem Phanomen, Schriften der Osterreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie,* vol. 1, Parerga, Dusseldorf, Bonn, 1999

FORSTER-NIETZSCHE, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches,* Erster Band, Leipzig, 1895.

______ , *Der junge Nietzsche,* Leipzig, 1912.

GOEDERT,]., "Nietzsche und Schopenhauer", en *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 1-26.

GRAU, G., *Christiicher Glaube und intelektuelle Redlichkeit. Eine Religions-philosophische Studie über Nietzsche,* Frankfurt, 1958.

HEFTRICH, E., Nietzsches *Philosophie. ¡dentitdt von Welt und Nichts,* Frankfurt am Main, 1962.

HÓDL, H.G., "Nietzsches Gerwiniuslektüre 1862 im Kontext seiner geschichtsphilosophischen Reflexionen in «Fatum und Geschichte»", en *Nietzscheforschung* 1, 1994, pp. 365-382.

_____ -, *Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu Ober Wahrheit Und Lüge* im *aufiermoralischem Sinne. Wien,* WUV, 1997.

_, "Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik", en *Nietzscheforschung* 7, 2000, pp. 197-214.

------, "Die Tráume der Leidenden. Ein Zugang zu den Kriterien der Bewertung von Religionen beim spaten Nietzsche", en Zeitenwende-Wertewende (ed.), Renate Reschke Akademie Verlag, Berlín, 2001.

_, *Der ktzte]ünger des Philosophen Dionysus. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religions-kritik,* Unveróff, Hábil Schrift, Wien, 2002.

KjAER, J., *Nietzsche. Die Zerstórung der Humanitát durch* Mutterltebe, West' deutscheT Verlag, Opladen, 1990.

--------- , "Die Relevanz der Berücksichtigung von Nietzsches Kindheit beim Interpretieren und Gebrauch seiner Philosophie. Zwei Beispiele der Tradierung unbewáltigter Probleme der Nietzscheschen Philoso phie (Gilíes Deleuze y Richard Rorty)", en *Nietzscheforschung* 1, 1944, pp. 207-244.

KOUBA, R, "Der wirkliche Wille zur móglichen Macht", en Andreas Schir-mer/Rüdiger Schmidt (eds.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und* Werfc *Friedrich Nietzsches,* Weimar, 1999, pp. 332-342

MAGNUS, B. y Kathleen M. Higgins, The Cambridge Companion to Nietzsche Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.

MANN, Th., "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung", en Thomas Mann, *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie,* Dritter Band Fischer, Frankfurt, 1968, pp. 2148.

MAURER, R., "Der andere Nietzsche: Gerechtigkeit contra Utopie", en *Aletheia* 5, Berlin, 1984, p. 20.

MONTINARI, M., *KÜetzsche lesen,* de Gruyter, Berlín, New York, 1982.

NIEMAYER, Ch., *Nietzsches andere Venunft. Psychologische Aspekte* in *Biographie und Werk,* Darmstadt, Wien, Buchges, 1998.

SALAQUARDA, J., "Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition", en The Cambridge Companion to Nietzsche, Magnus B. y Higgins M. (eds.), Cambridge, 1986, pp. 90-119.

_____ _, "Der Antichrist", en *Nietzsche-Studien* 2, (1973), pp. 91-136.

, "Nietzsche und Lange", en *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 273-253.

______, "Dionysus gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verstándnis des Apostéis Paulus", en Nietzsche, Salaquarda (ed.), Wiss. Buchg. 1980, pp. 288-322.

SCHIRMER, A. y R. Schmidt, *Entdecken und Verraten.* Zu *Leben und Werk Friedrich Nietzsches,* Weimar, 1999.

SCHMIDT, H.J., "Jeder tiefe Geist braucht eine Maske... Nietzsches Kindheit ais Schlüssel zum Rátsel Nietzsche?", en *Nietzscheforschung,* 1, 1994, pp. 137-160.

_____, "Naumburg oder Pforta? Eine Pfórtner Verlust- und Gewinn-bilanz" , en *Nietzscheforschung,* 1, 1994, pp. 291-311.
, *Nietzsche absconditus. Oder Spurenlesen bei Nietzsche,* 2 tomos, IBUK Verlag, Berlín, 1991.
____ , *Wider weitere Entnietzschung Nietzsches. Eine Streitschrift,* Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2000.
____ , "Nietzsche ex/in nuce. Früheste Schülerphilosophie in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Nietzscheinterpretation", en Z D Ph VI, 1984, Heft 3, Nietzsche, pp. 138-147.
____ , "Friedrich Nietzsche aus Rócken", en *Nietzscheforschung* 2, 1994, pp- 35-60. WAHL, W., *Feuerbach und 'Nietzsche, Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der Philosophie* del 19, Jahrhunderts. Ergon, Würzburg, 1998 ZlTTEL, C, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche,* Konigshausen & Neumann, Würzburg, 1995.
- ______ , *Das ásthetische Kalküí von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zara-tustra"*, Konigshausen & Neumann, Würzburg, 2000.

CAPÍTULO 3

La visión trágica del mundo de Nietzsche: Dionisos como metáfora de una nueva experiencia del mundo

"¡Oh destino humano! Una sombra es suficiente
para abatir la dicha, y en la desdicha velozmente
una esponja húmeda barra nuestro nombre.
Esto es *peor aún* que *la dicha perdida."*
ESQUILO, Agamenón, 1327

"Zeus nos conduce por la senda de la sabiduría:
el dolor es su enseñanza,
eterna es tal palabra.
en lugar del sueño que olvida
la congoja entra en el *corazón*
y resistiéndonos
nos volvemos sabios.
Con violencia balen los dioses los remos,
otorgan la sabiduría,"
ESQUILO, Agamenón, 176

APARECIDO en 1872 en Leipzig, con E. Fritsch -y planteado en principio como un trabajo de filología clásica, pero que inmediatamente rebasó los límites del espacio filológico- el libro de Nietzsche *El* nacimiento *de la tragedia a partir del espíritu de la música* destruyó de golpe la reputación del filósofo como filólogo, quien -como uno de los profesores más jóvenes del ámbito germanoparlante- apenas poco antes había obtenido su cátedra de filología en la Universidad de Basilea.

Pero si bien con esta interpretación *sui generis* de la tragedia griega Nietzsche pudo haberse convertido en anatema para amplios círculos filológicos, con esta obra, no obstante, se gestó el "nacimiento" de la propia filosofía nietzscheana, la cual -como apenas recientemente apuntó el filósofo estadounidense James Porter- mantuvo, sólo con pequeñas modificaciones, sus rasgos esenciales desde *El nacimiento de la tragedia* hasta su obra tardía (Porter, 2000: 4-6).

En su primera obra filosófica, Nietzsche parte de la figura de dos dioses griegos: Apolo y Dionisos. Si Apolo, el dios de Delfos, es el dios santo, limpio, purificador; entonces Dionisos, la extraña y multifacética deidad proveniente de Tracia, es el señor de la vida, del éxtasis y de la muerte. A partir de las definiciones de "lo apolíneo" y "lo dionisiaco" vinculadas a estos dioses, así como de una interpretación artística del mundo, orientada en general hacia el mito griego, como la forma simbólica de realidades espirituales vividas y de realidades naturales vistas en forma plástica, Nietzsche desarrolla su doctrina del ascenso y la decadencia de la tragedia griega, con el trasfondo de una exposición de la cultura griega en su conjunto.

En esta cultura, y sólo en ella, el filósofo observa una disposición única de los griegos hacia una experiencia esencialmente trágica de la existencia, dentro de la cual, el símbolo del mito de Dionisos se convierte para Nietzsche en el punto de partida de su nueva y propia experiencia del mundo. Esta experiencia fundamental, se refiere especialmente a la dinámica interna del actuar de los dioses, a la potencia e impotencia de la vida humana y al inexorable destino, del que ni los propios dioses logran escapar. Vista así, la consumación de la vida es trágica como tal, porque se cumple en la destrucción. Como expresión de la historia evolutiva de Nietzsche, tanto interna como externa, *El* nacimiento *de la tragedia* es el suelo desde el cual germina su propia filosofía de una interpretación trágica del mundo.

Es por ello que en su libro Eí *pensador en escena. El materialismo de* Nietzsche -y con toda razón- Peter Sloterdijk destaca este aspecto, fundamental del pensamiento del filósofo:

> La verdadera polaridad de la que Nietzsche habla en su libro no es en realidad entre lo apolíneo y lo dionisiaco. El tema dramático del escrito es la relación entre lo trágico y lo no-trágico. Un lector atento tiene que asombrarse de la facilidad con la que el filólogo Nietzsche plantea el compromiso entre los dos dioses del arte, mientras que tiene serias dificultades para distanciar el mundo del arte trágico del mundo del no-arte, de la cotidianidad, la racionalidad, del procedimiento teórico; en una palabra, de aquello que él denomina la cultura socrática (Sloterdijk, 1986: 109)

Y en su multicitada obra sobre la filosofía de Nietzsche, el filósofo de Friburgo, Eugen Fink, enfatiza: "Independientemente de si Nietzsche traza o no en forma correcta la imagen de la tragedia antigua, al visualizar así la tragedia griega, en todo caso aborda un motivo central de su filosofía" (Fink, 1960: 16). El *leitmotiv* de la filosofía nietzscheana al que alude Fink, se refiere en este punto a lo trágico como la primera "fórmula básica" de la nueva experiencia del ser en Nietzsche, quien denominaba como "pesimismo dionisiaco" a la interpretación fundamental que la tragedia griega daba a la existencia; y, con ello, creía haber encontrado un nuevo acceso no sólo a la ancestral cultura, sino también a la suya propia. Si bien *El nacimiento de la tragedia* constituye la principal obra interpretativa de la concepción griega del mundo en su fase temprana, otros trabajos de esa misma época como *La visión dionisiaca del mundo* y las cátedras sustentadas en 1870 bajo el título Sobre *la historia de la tragedia* griega, representan estudios preliminares y complementos no menos importantes de su trabajo inicial. Lo que en todo caso el círculo de filólogos de su tiempo no quería aceptar, y no podía entender, era que ya en estas disertaciones y bosquejos para Nietzsche nunca se trató únicamente de una interpretación adecuada del pasado, sino también de una interpretación propia del presente, la cual, para él, debía ser medida con la Grecia antigua. Tal planteamiento del problema, en todo caso, ya no se podía resolver con medios filológicos. Si se pretendía entender la compleja relación entre el mito, la religión, el arte y la racionalidad científica, se requería entonces de una aproximación filosófica. Tras la aparición el 2 de enero de 1872 de *El nacimiento de la tragedia* continuó en la polémica. No sólo la dependencia que la tragedia de la época clásica guardaba hacia el culto de Dionisos -ya sustentada por algunos precursores- ni la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisiaco en los textos trágicos -concebida por primera vez con meridiana claridad por Nietzsche- constituían una provocación para sus contemporáneos; más allá de ello, el programa implícito de una renovación de la cultura actual, mediante la reavivación de una "sabiduría trágica", la rehabilitación del mito y la -en ese tiempo todavía- entusiasta admiración por Wagner, hacían de *El nacimiento de la tragedia*

una obra intolerable para la burguesía ilustrada de la época *wilhel mina.*

La obra temprana de Nietzsche está caracterizada por fuertes tensiones entre ciencia y arte, imagen y concepto, discurso filosófico, poesía y música. Los contrastes citados reflejan, ya desde entonces, la relación de tensión -nacida de la aflicción por su época y que permearía su pensamiento posterior- entre una conciencia moderna altamente reflexiva y la nostalgia permanentemente incierta hacia el origen de una sabiduría trágica que escapa a la modernidad, las cuales Nietzsche intenta reconstruir con la lectura que da a la tragedia clásica y a los antiguos mitos griegos. Así, en el tiempo de la concepción de *El nacimiento de la tragedia*, el pensamiento del joven Nietzsche giraba constantemente en torno de ese fenómeno tan íntimamente ligado con la vida: es lo trágico. La raíz de este saber sobre la condición trágica de la existencia, está en el hecho elemental de que el hombre es el único animal, entre todos los seres vivientes, que conoce su finitud y debe vivir con este conocimiento. Cuando se enfrenta con el límite de su existencia fijado por la muerte, se encuentra ante ella tan sólo, como Héctor, a quien Apolo abandona cuando de la mano de Zeus se desliza la charola de su báscula. El estudio de la tragedia griega, y en especial de la poesía griega, confirman al joven Nietzsche su percepción de la condición trágica de la existencia humana. En la tragedia griega, las disonancias de la vida tienen su expresión en el sufrimiento y la discordia de dioses y hombres, elevados y abstraídos en Nietzsche como antítesis de fuerzas del destino suprapersonales. Con mayor profundidad, este contraste radica en una bifuración interna de lo propiamente existente, que intenta exponer en su Nacimiento *de la tragedia* con la recreación en escena de lo apolíneo y lo dionisiaco. Lo que fascinaba a Nietzsche de la interpretación del mundo de los griegos, era que los helenos también veían a los dioses como sometidos a oscuras fuerzas del destino. En un fragmento postumo de la época en que se redactó la *Tragedia*, Nietzsche se ocupó de este fenómeno.

> El heleno no es optimista ni pesimista. Es esencialmente hombre, que ve el horror tal como es y no se lo oculta a sí mismo. Una teodicea

no significaba un problema heleno, porque lo creado en el mundo no era obra de los dioses. La gran sapiencia del helenismo que entendía también a los dioses como sujetos a la Ananíce (necesidad). El mundo griego de los dioses era un velo notante, que ocultaba lo más espantoso.
Son artistas de la vida; tienen sus dioses para poder vivir, no para enajenarse de la vida (KSA, 7, 3 [62], 77).

El término "dionisiaco" conlleva una carga mitológica. Su función, empero, debe radicar precisamente en reducir los mundos religiosos, ocultos a la vida y a la engañosa fuerza sobre sus valores; es decir, a aquella estético-imaginaria que motiva a seguir viviendo. Un mito sustituye aquí el poder de lo místico, Dionisos en lugar de Cristo. La fíctica autobiografía de Nietzsche, *Ecce* homo, culmina con las palabras: "¿Se me ha comprendido? Dionisos contra el crucificado" (KSA, 6, 374).

Este viraje, sin duda, sólo puede encontrarse en la obra tardía de Nietzsche. En su texto de 1872, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*, Dionisos tiene otros antagonistas diversos al mesías judeo-cristiano, con el cual la tradición del romanticismo que va de Schelling hasta Schlegel lo identificaba directamente. Apenas en una nueva introducción a El *nacimiento de la tragedia*, titulada "Intento de una autocrítica", y publicada en 1886, Nietzsche subrayó las implicaciones anticristianas de su libro y trazó así una línea de continuidad entre su obra temprana y tardía.

Así, pues, con este incierto libro mi instinto se tornaba entonces contra la moral, como un instinto a favor de la vida, y se forjaba una doctrina y valoración de la vida sustancialmente opuesta, una puramente artística, anticristiana. ¿Cómo denominarla? Como filólogo y hombre de la palabra, no sin permitirme alguna libertad -¿porque quién sabría el nombre correcto del Anticristo?- la bauticé con el nombre de un dios griego: la llamé dionisiaca (KSA, 1, 19).

Antes, sin embargo, de abordar con más detalle el escrito de Nietzsche, queda claro a partir de su propia interpretación posterior,

que el autor tenía en mente un proyecto histórico-filosófico que remitía a una religión que no devaluaba "la vida" ante lo sobrenatural. O, dicho de otra manera: en el principio de lo dionisiaco tal como lo heredaron los griegos, no es el espíritu hostil a la vida, el espíritu de la venganza y del resentimiento, el que prevalece -como es el caso en los sistemas metafísico-teológicos de Occidente- sino que en él la religión y el propio mito sirven para fortalecer la voluntad de vivir. Ésta es también la causa por la que los griegos pudieron convertirse para los representantes de la modernidad en un modelo e ideal perdidos.

Nietzsche destacó con toda claridad este aspecto de la religión griega en el pequeño ensayo *El nacimiento del pensamiento trágico,* correspondiente a la época en que redactaba el libro de la *Tragedia.*

> Dada la perfección con que ya se nos presentan desde Hornero, los dioses griegos con seguridad no pueden entenderse como producto del desamparo y la precariedad. A estos dioses no los ideó ningún espíritu estremecido de temor; no era para apartar la vista de la vida que los ojos de los helenos volteaban creyentes hacia ellos. De ellos surge una religión de la vida, no del deber, del ascetismo o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia y un voluptuoso sentimiento de vida acompaña su culto. No exigen; en ellos lo existente se diviniza, sin importar si es bueno o malo (KSA, 1, 587-588).

La interpretación que Nietzsche da a la religión griega en sus obras iniciales, pero que también se manifiesta en la *Tragedia,* es que ésta es capaz de superar los terribles lados oscuros de la existencia y hacer así que la vida sea digna de ser vivida.

Lo que Nietzsche adivinó de manera intuitiva fue el logro del espíritu heleno de reconocer, y al mismo tiempo trascender, las fuerzas oscuras que determinan la vida. Testimonio de ello era el arte trágico. Si la epopeya homérica de los griegos obsequió la religión en forma de Zeus olímpico, en la tragedia ática se gestó aquella transfiguración con la cual el oscuro subsuelo dionisiaco fue ocultado por la ilusión de lo apolíneo en el festejo de la repre-

sentación trágica. Aun en las obras de su etapa tardía, cuando hacía tiempo ya que había criticado la influencia de Schopenhauer y Wagner en sus trabajos iniciales, Nietzsche mantuvo su lealtad al impulso trágico de *El nacimiento de la tragedia.*

"Yo fui el primero -escribió en el *Crepúsculo de los ídolos* de 1888- en tomar en serio ese maravilloso fenómeno que implica el nombre de Dionisos para la comprensión del antiguo, del todavía rico y autodesbordante instinto helénico" (KSA, 6, 4, 158). En el capítulo de este libro titulado "Lo que agradezco a los antiguos", Nietzsche destacó de manera incomparable el vínculo interior de los griegos con el fenómeno trágico de Dionisos, y comentó al mismo tiempo otra vez su primer escrito.

> Porque tan sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología de la condición dionisiaca se expresa el factor fundamental del instinto helénico; su "voluntad de vida". ¿Qué se asegura el heleno con estos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro, presagiado y consagrado en el pasado; el triunfal sí a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida verdadera como la continuidad universal de la vida a través de la gestación, a través de los misterios de la sexualidad (KSA, 6, 4, 158).

Y en la misma página de Eí *crepúsculo de los ídolos,* continúa su exposición:

> En la doctrina de los misterios, el dolor es santificado: las "contracciones de la parturienta", más que nada, santifican el dolor; todo lo que nace y crece, todo lo que garantiza el futuro, requiere de dolor [...] para que exista el placer de la creación, para que la voluntad de vida se autoafirme eternamente, también debe existir eternamente el "suplicio de la parturienta". Todo esto significa la palabra de Dionisos: no conozco ningún simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el simbolismo de lo dionisiaco. En él se percibe religiosamente el más profundo instinto de la vida, del futuro de la vida, de la eternidad de la vida, el camino mismo hacia la vida, la procreación como el camino [...] Fue apenas el cristianismo, el que con su resentimiento fundamental hacia la vida, hizo de la sexualidad algo ímpuro; arrojó

inmudicia sobre el origen, sobre la precondición de nuestra vida (KSA, 6, 4, 159-160).

De esta forma, Dionisos y su posición en el antiguo mundo griego se convierten en una metáfora que atraviesa toda la obra de Nietzsche y que se mantiene fiel a una comprensión trágica del mundo.

> La afirmación de la vida aun ante sus problemas más duros y extraños; la voluntad de vida, una ofrenda de la naturaleza más elevada, que se regocija de su propia inagotabilidad; esto es lo que denominé como dionisiaco; esto es lo que intuí como puente hacia la psicología del poeta trágico [...] Y con ello toco nuevamente el punto del que partí inicialmente. *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvalorización de todos los valores: con ello retorno al suelo del que germinan mi querer y mí poder -yo, el último discípulo del filósofo Dionisos- yo, el maestro del eterno retorno (KSA, 6, 4, 160).

En uno de sus últimos escritos, su autobiografía filosófica *Ecce Homo* de octubre-noviembre de 1888, al repetir sus enunciados de *El crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche destaca una vez más el hecho de haber sido el primero en descubrir y comprender "el maravilloso fenómeno" de lo dionisiaco (KSA, 6, 3, 312).

De esta exposición se desprende con nitidez, que hay una continuidad desde *El nacimiento de la tragedia* hasta las obras de la etapa tardía de Nietzsche, que constata la importancia del pensamiento trágico para nuestro filósofo. El trascendental papel que desempeña Eí *nacimiento de la tragedia* en el pensamiento nietzscheano radica en que, más allá de la teoría del origen de la tragedia griega, intenta por primera vez una interpretación general del mundo a partir del hilo conductor del arte. Esto significa, en el marco de la transvalorización que motiva el pensamiento de Nietzsche, un reinicio mental que, si bien se inscribe en la tradición intelectual del romanticismo, resulta todavía más asombroso por su osadía, dado que en todos los sistemas tradicionales de la filosofía, con excepción de Schelling y Schopenhauer, la posición del arte desempeña un rol secundario. Que el

arte constituiría el verdadero camino de acceso a la filosofía, fue postulado por primera vez con claridad por Nietzsche.

El arte da visibilidad a la condición oculta de la esencia trágica del mundo, reza una de las tesis centrales de *El nacimiento de la tragedia.* Y dado que Nietzsche concibió sus escritos como obra de arte, éstos aportan dicha visibilidad. Pero, además, la "condición trágico-dionisiaca" desarrollada en *El nacimiento de la tragedia,* se evidencia como un precedente decisivo sobre todo en lo relativo a la temática de la filosofía tardía de Nietzsche. La analogía interna se hace extensiva a lo "agonal", el antagonismo de "Apolo" y "Dionisos" que, en abstracta estilización, en la obra tardía se amplía a la lucha de las constelaciones de poder en el suceso de la voluntad de poder.

Si en un principio El *nacimiento de la tragedia* es un traslado de la concepción schopenhaueriana del mundo como "voluntad y representación" al "terreno de la antigüedad", la filosofía del arte del joven Nietzsche hace surgir del eterno antagonismo entre Peras (lo limitado) y *Apeiron* (lo ilimitado), del perpetuo flujo del nacer y el perecer, dos figuras que en su relación recíproca conforman el fondo mítico de la vida: Apolo como la "exaltación luminosa de la éternidad de la aparición" (KSA, 1, GT, 16, 108). Dionisos, como la atracción del abismo que arrasa y destruye todas las manifestaciones. Como cosmos de las figuras, el luminoso mundo diurno es la esfera de Apolo, recubierta como por un manto con la belleza del arte. El mundo nocturno que se manifiesta a través de la música, se ubica bajo la esfera de dominio de Dionisos. Para la filosofía nietzscheana, la "sabiduría dionisiaca" adquirida en el marco de su interpretación de la tragedia griega, cuya verdad consiste en destellos relampagueantes de la dinámica de las fuerzas míticas de la vida inherente a todo suceso, se revela como determinante. En *El nacimiento de la tragedia* se concibe, por primera vez, ese -en ella tan característico- "máximo estado de afirmación de la vida, en el que inclusive el dolor, cualquier tipo de dolor, está permanentmente implícito como medio de potenciación: el estado trágico-dionisiaco" (KSA, 13, 229).

En investigaciones recientes, se ha destacado cada vez con más frecuencia el significado que tiene la obra temprana de Nietzsche

en su posterior concepción del mundo. Autores como Barbara von Reibnitz, James Porter, Matthew H. Meyer y Wiebrecht Ríes han planteado en sus trabajos las líneas de continuidad en la obra nietzcheana que están vinculadas con el nombre de Dionisos.

> La tesis central de una concepción trágica de la vida, que caracteriza en general a la obra temprana de Nietzsche por su diseño estético, a partir de una mítica visión general del mundo, es el vínculo decisivo que une a E(nacimiento *de la tragedia* con su posterior idea del mundo bajo el signo de Dionisos (Ries, 1999: 16; véase también V. Reibnitz, 1992; Porter, 2000; Meyer, 2001, 2002, 2004).

1

En su propósito inicial, *El nacimiento de la tragedia* se entendió como un trabajo de filología clásica, en tanto pretendía esclarecer el origen de la tragedia griega. Pero la tragedia manifiesta fenómenos del más extremo dolor: muestra el fracaso del héroe ante un destino que pulveriza sus planes y cálculos, y lo hace sucumbir ante lo sagrado. En uno de sus escritos preparatorios a Eí *nacimiento de la tragedia,* Nietzsche escribe al respecto:

> La tragedia, emanada de la fuente profunda de la compasión, es conforme a su naturaleza pesimista. En ella, la existencia es algo sumamente terrible y el hombre algo sumamente necio. El héroe de la tragedia no se demuestra, como erróneamente pretende la estética reciente, en la lucha contra el destino ni, mucho menos, sufre lo que merece. Más bien ciego y con la cabeza cubierta, se precipita en su desgracia: y el gesto desconsolado, pero noble, con el que se detiene ante este mundo de horror que acaba de descubrir, se clava como una espina en nuestra alma (KSA, i, 546).

Hay inclinación a ver en esto una disposición helénica hacia el pesimismo; una prueba, de que para los antiguos griegos la vida constituía un proceso en el que no hay nada que ganar. A ello corresponden las famosas palabras de Sófocles: no haber nacido, sería lo mejor; lo siguiente mejor, en todo caso, morir lo más pronto po-

sible *(Edipo en Colono).* En Nietzsche, son las palabras de Sileno a Midas:

> Cuenta la antigua leyenda que durante mucho tiempo, el rey Midas intentó sin éxito atrapar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dionisos. Cuando finalmente cayó en sus manos, el rey le preguntó qué sería para el hombre lo mejor y lo más exquisito de todo. Impávido e inmóvil, el demonio guardó silencio hasta que, obligado finalmente por el rey, en medio de una risa estridente pronunció las siguientes palabras: "miserable linaje de un solo día, hijo de la casualidad y de la fatiga, ¿cómo me obligas a decir lo que es más provechoso para ti no oír? Lo mejor de todo es absolutamente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, no ser nada. Lo segundo mejor para ti, empero, es morir pronto" (KSA, 1, GT, 3, 35).

Nietzsche había expuesto a la luz el oscuro subsuelo de la cultura griega, un intento que lo separaba de la interpretación clasicista de "la noble ingenuidad y la callada grandeza" de Winckelmann y Goethe. El entendió la interpretación del clasicismo como un mundo exclusivamente de lo apolíneo, que de hecho ya se manifestaba en la contemplación y en la quietud olímpica del mundo y de la existencia goethianos. Los clásicos se sentían en casa en una Grecia que para Nietzsche representaba ya las postrimerías, el inicio de la decadencia y el declive. Su concepto de la tragedia se forjaba en Eurípides, aquel autor que para Nietzsche simbolizaba ya el ocaso de la tragedia clásica.

Nietzsche contrapuso a este clasicismo apolíneo lo dionisiaco, no como simple antítesis de "la noble ingenuidad y la callada grandeza", de la simplicidad y el candor que también él procuraba de nuevo, sino como intento de síntesis. El "trotamundos" contemplativo del *Fausto* de Goethe debía convertirse en un tipo activo; lo sentimental del "candoroso sentimentalismo" de Schiller debía ser sustituido por lo dionisiaco. De la orientación hacia las postrimerías, quería retornar a los inicios griegos (Baeumer, 1977: 134). Nietzsche festejaba la proeza cultural de los griegos que se expresaba en la creación del mundo de los olímpicos.

> El griego conocía y experimentaba los espantos y horrores de la existencia: de hecho, para poder vivir, debía anteponer a ellos las luminosas criaturas de ensueño que poblaban el Olimpo. Aquel descomunal recelo ante las titánicas fuerzas de la naturaleza, aquella Moira (destino) inmisericordemente reinante por encima de todos los conocimientos, aquel buitre del gran filántropo Prometeo, aquel destino espantoso del sabio Edipo, aquella maldición del linaje de los atridas, que obliga a Orestes al matricidio; en síntesis, toda esa filosofía del fauno del bosque, junto con sus ejemplos míticos -ante los cuales sucumbieron los desconsolados etruscos- fue nuevamente superada por los griegos mediante ese mundo artístico intermedio, de cualquier modo oculto y sustraído a las miradas, que era el Olimpo. Para poder vivir, los griegos tuvieron que crear estos dioses por imperiosa necesidad... De qué otra manera podría haber soportado la existencia un pueblo tan extremadamente sensible, tan impetuosamente anhelante, tan excepcional mente capacitado para el dolor si lo mismo, auroleado por una gloria superior, no le hubiese sido mostrado en sus dioses (KSA 1, GT, 3: 35-36).

Dionisos no era un desconocido para los clásicos. Winckelmann delimitó lo dionisiaco de su ideal y, en *Des Wanderers Sturmlied*, Goethe le rindió homenaje, aunque esto fue una especie de pecado de juventud. En contra de Winckelmann, Nietzsche sostenía esta tesis:

> Aquella embriaguez extática de las orgías dionisiacas se entretejió de alguna manera con los misterios: es el mismo impulso el que predomina en unas y otros; la misma sabiduría la que se proclama en unas y otros. Quién podría ignorar este sustrato del carácter heleno en sus monumentos artísticos. Aquel sosegado candor, aquella noble dignidad que tanto entusiasmaban a Winckelmann, permanecen incomprensibles si no se toma en cuenta la esencia de los misterios que continúa actuando en lo profundo (KSA 7, 7, [122], 176).

La oposición de Nietzsche al terso y equilibrado ideal de belleza del clasicismo alemán se inscribe en la tradición del romanticismo Y de algunas investigaciones de la filología antigua, sin que por *ello*

el todavía-clásico Nietzsche pueda ser clasificado como "romántico". Sin embargo, fue en el atajo por el cual lo llevaron los estudios de su materia, donde conoció la expansiva influencia del descubrimiento de Dionisos hecho por el romanticismo.

La interpretación que Nietzsche hace de la tragedia toma un curso diverso al de la tradición existente: para él, tal como se manifiesta en la tragedia, el pesimismo heleno es un síntoma de fortaleza: "del placer [...] de la energía, de la salud desbordante, de la abundancia superlativa" (KSA 1, 4, 16).

Para apoyar esta sorprendente tesis esgrime una evidencia: el hecho de que la tragedia de la original tradición homér ico-olímpica era desconocida para los helenos y apenas apareció en la cultura helénica en el siglo v antes de Cristo; y, por cierto, como derivación de los sagrados misterios de Dionisos "de Tracia", cuyo culto, como lo muestran de manera drástica las *Báquicas* de Eurípides, sólo pudo imponerse en la Hélade después de una sangrienta resistencia.

Lo dionisiaco, por tanto, es la verdadera innovación en la filosofía del arte de Nietzsche. Es el contraconcepto mediante el cual el Nietzsche inicial se convierte en heraldo de una estética anticlasicista; y el Nietzsche tardío en maestro de un anticristiano arte-religión del eterno retorno y de la voluntad de poder.

> El Dionisos apolíneo, que se transforma para Nietzsche en la deidad del arte por excelencia, es [...) Dionisos Zagreo. De su espíritu nació la tragedia. Él es la auténtica figura clave tanto de su temprano libro de la tragedia como de su trágica filosofía tardía. Para Nietzsche, el mito órfico de Zagreo, en el que el Dionisos descuartizado por los Titanes es vuelto a integrar por Apolo, constituye la doctrina de los misterios de la tragedia, el mito trágico. Desde este subsuelo germina la estética del futuro de Nietzsche, y no sólo la-metafísica-de-los-artistas del joven Nietzsche; al final, también sobre este suelo se planta el Nietzsche tardío de *El crepúsculo de los ídolos*, el último de los discípulos de Dionisos (Wohlfart, 2001: 34).

El Dionisos apolíneo, rescatado según el mito órfico del Dionisos Zagreo asiático, despedazado y vuelto a unir por Apolo, se convierte para Nietzsche en la divinidad del alte por antonomasia y,

a través de ello, en la figura clave de su filosofar. El "dos veces nacido (Dio-nisos)", el "renacido" Dionisos se convierte en la contrafigura del crucificado.

Nietzsche consideró al mito de Dionisos como algo inherente al alma griega, con lo cual asumió una tradición romántica que resultaba cuestionable desde el punto de vista filológico. En nuestro contexto, sin embargo, esto tiene una importancia secundaria. Porque el libro de la tragedia de Nietzsche no adquirió relevancia como texto de filología clásica, sino como manifiesto en el que se expresa una subversiva auto conciencia de la cultura de finales del siglo xix.

> Haber desnudado el sustrato, la base del arte griego como un mundo de espantoso terror y de implacable ánimo de destrucción, ése fue el escándalo que Nietzsche desató en el ámbito filológico con la introducción de su dios Dionisos. El descubrimiento de lo dionisiaco como precondición del arte y del mito, tenía que causar justamente conmoción en los círculos de la estética y la filosofía del arte alemanes. En lugar del sosegado candor y la sencilla grandeza que habían sido el hilo conductor del observador de arte clásico, Nietzsche remitía a los horrores de las luchas de titanes, cuya superación sólo fue posible gracias a la epopeya homérica como oda a la cultura olímpica (Lange, 1983: 115).

Ante esto, la hipótesis de Nietzsche se plantea de la siguiente manera: cómo debe interpretarse la "autopercepción" griega, si se articula en un culto orgiástico cuya manifestación estéticamente sublimada todavía conserva la tragedia, pero cuya expresión original es el culto dionisiaco mismo: la fusión en uno de dios y macho de cabrío en el Sátiro, o de dios y toro en Baco. No sólo este en-uno debe ser interpretado. En el culto dionisiaco se trata de una fiesta que celebra las penas del despedazamiento, la disolución de los límites de la individualidad, el dolor de la muerte y del desgarramiento: en una palabra, Nietzsche interpreta a las dionisiacas como las fiestas de una percepción trágica, es decir pesimista, del mundo. Esto es sorprendente, si uno recuerda la tesis de Nietzsche que ve a los griegos preplatónicos como un ejemplo de la energía y la alegría de vida heredadas por vía religiosa. No queda claro, entonces, por

qué estos signos distintivos habrían sido adquiridos precisamente a partir de la experiencia del espanto, del dolor y de la negación. Esto, podría objetarse, sería una locura total. Y ésta es una interrogante que el propio Nietzsche también ve. Pero relaciona algunos planteamientos con esta problemática.

> ¿Y qué significado tendría entonces, desde la perspectiva fisiológica, aquella locura de la cual germinaron tanto el arte trágico como el arte cómico, la locura dionisiaca? ¿Cómo? ¿Acaso la locura no es necesariamente el síntoma de la degeneración, de la decadencia, de la cultura atrasada? ¿Hay acaso [...]-neurosis de la salud?- de la infancia y juventud de la gente? ¿A qué alude esa síntesis de dios y macho de cabrío en el Sátiro? ¿A partir de qué experiencia propia, de qué impulso, se imaginó el griego al primitivo y exaltado seguidor de Dionisos como Sátiro? Y por lo que concierne al origen del coro trágico: ¿hubo quizá en los siglos en que floreció el cuerpo griego, en los que el alma griega desbordaba de vida, epidemias infecciosas? ¿Visiones y alucinaciones que se transmitieran a comunidades enteras o a círculos culturales completos? ¿Cómo, si en plena opulencia de su juventud los griegos tenían disposición hacia lo trágico y eran pesimistas? ¿Cómo si, para utilizar palabras de Platón, fue precisamente la locura la que trajo las mayores bendiciones a la Hélade? ¿Si, por otra parte y al revés, precisamente en los tiempos de su disolución y debilitamiento se volvieron cada vez más optimistas, superficiales, teatrales y también, según la lógica y normatividad del mundo, más impetuosos, es decir, al mismo tiempo más "alegres" y "científicos"? ¿Cómo? ¿Podrían acaso ser, pese a todas las "ideas modernas", el triunfo del optimismo, el sano juicio predominante, el utilitarismo práctico y teórico, al igual que la democracia, de la cual es simultáneo -un síntoma de la energía decreciente, de la cercana vejez, del agotamiento fisiológico? ¿Y por qué, justamente no- el pesimismo? (KSA, 1, 16).

Aquí, en una formulación del intento de autocrítica antepuesto a la nueva edición de 1886, se expresa ya la tesis fundamental del tratado: aquella de que existe un "pesimismo de la fortaleza", del cual da testimonio la tragedia griega derivada del culto de Dionisos; un pesimismo no propio de la negación de vida, sino de su afirmación como un indisoluble en-uno del placer y del dolor; es decir, de una

naturaleza tal, que el dolor no confluye en un resentimiento hacia la vida, sino en una coafirmación de la voluntad de vivir: como espina del placer, que todavía no se percibe como un estímulo de aquella "aversión rencorosa y vengativa contra la «vida misma», sino como incitación, como negativa de su anhelo de superación, de su voluntad de trascenderse a sí mismo" (KSA 1, 18).

El pesimismo dionisiaco de Nietzsche está impregnado de una postura heroica hacia la vida, que se asienta más allá de la culpa y la expiación. Él ya ve planteado este comportamiento del mundo en las tragedias griegas de Sófocles. En su temprano escrito de 1870 *La visión dionisiaca del mundo,* Nietzsche encontró para ello las siguientes palabras:

> En tanto que Esquilo encuentra lo noble en la nobleza de la justicia olímpica, Sófocles lo observa de manera maravillosa en la nobleza de su carácter inescrutable. En todos los aspectos restablece el criterio del pueblo. Lo inmerecido de un destino terrible le parecía noble; los misterios verdaderamente irresolutos de la existencia humana constituían su musa trágica. El sufrimiento alcanza en él su glorificación, al ser concebido como algo santificador. La distancia entre lo humano y lo divino es inconmensurable; por lo que proceden la más profunda conformidad y resignación. La auténtica virtud es la *sofrosyne,* en realidad una virtud negativa. La humanidad heroica es la humanidad más noble sin ninguna virtud; su destino evidencia ese inmenso abismo. La culpa prácticamente no existe, sólo una insuficiencia de conocimiento sobre el valor del hombre y sus limitaciones (KSA, 1, DW 3, 569).

¿De dónde proviene, se pregunta Nietzsche, este no que se contrapone e impugna todo sí a la vida? Indudablemente debe ser pensado en el contexto de una relación esencial con el *sí*. La idea del filósofo es que inclusive la potencia negativa de la voluntad de poder en la percepción negativa del mundo de los griegos, de la cual da testimonio la tragedia, estaba al servicio de lo positivo; y que todavía no había degenerado en una voluntad de la negación, en un oculto instinto de la aniquilación, de la denigración del mundo existente. Para Nietzsche, fue la doctrina de Platón sobre la supe-

rioridad del mundo metafísico frente al mundo de los sentidos, que cobró forma de nuevo y de manera más decisiva con la negación cristiana de la vida, la que después habría de determinar toda la historia conjunta de Occidente. De ahí en adelante, todo el desarrollo de la cultura europea se vio permeado por una devaluación de los sentidos y de la sensualidad, que precipitó a las mentes más destacadas de Occidente en un caos erótico. La "antivaluación" de la devaluación socrático-cristiana del mundo, es entonces lo que Nietzsche denomina como dionisíaco.

Como es sabido, en el escrito de la tragedia este concepto sólo se plantea como puntal de una relación más trascendente: es decir, la de lo dionisiaco y lo apolíneo. Ambos términos establecen cualidades de los dioses, de las cuales derivan su carácter en el rango de principios o, más bien: de bases, por así decirlo, de disposiciones arquetípicas del alma humana. Nietzsche las diferencia como delirio y sueño, y agrega que ambas expresan enfoques estéticos, al igual que ambos, Dionisos y Apolo, son divinidades del arte, aunque ciertamente de diferentes artes: Dionisos preside "el arte no figurativo de la música", mientras que Apolo es el señor "del arte figurativo", de la figura plástica. Cuando el clasicismo alemán, digamos Winckelmann, atribuía a los griegos "un noble candor y una serena grandeza"; o cuando Herder se entusiasmaba con la "plasticidad" del espíritu griego, se pensaba en la antigüedad apolínea, en los dioses olímpicos a los que originalmente Dionisos no pertenecía, y a los que se incorporó sólo mediante el uso de la fuerza.

2

La pretensión de Nietzsche de haber sido el primero en "descubrir" a Dionisos, no puede ser sostenida en su universalidad. Para hacer más evidente la innovación del postulado nietzscheano, es necesario introducirse en un discurso histórico que esclarezca las tradiciones dentro de las cuales se mueve la interpretación que hizo de Dionisos. Mientras tanto, la investigación ha comprobado la interdependencia que existe en la concepción de lo dionisiaco, tal como aparece en Nietzsche, con la filosofía de la revelación (1841-1842) de F.W.J.

Schelling; con los trabajos de F. Schlegel, pero, sobre todo, el paralelismo subyacente con la signatura dionisiaca de la poesía de Hólderlin.

Ciertamente, la utilización mito-poética que hace Hólderlin de Dionisos trasciende el marco del clasicismo literario y apunta hacia el Dionisos nietzscheano, aunque quizá sería más adecuado decir que el dios de Nietzsche se remite al dios romántico. Porque, en realidad, fue el romanticismo el primero en sacar a la luz el sustrato oscuro de una antigüedad no-clasicista; es decir, no-olímpica y no-homérica. Así, por ejemplo, el ensayo latino de Friedrich Creuzer *Dionisos* (Heidelberg, 1808-1809), pero sobre todo su innovador estudio *Simbología y mitología de los pueblos antiguos, particularmente de* ios *griegos* (1811), provocaron muy rápidamente la ira del clasicista Goethe. Creuzer, y posteriormente también Gorres y Karl Otfried Müller, pusieron al descubierto el trasfondo no-olímpico oculto detrás de la serenidad apolínea del mundo de las deidades homéricas, al demostrar que la tragedia no era sólo una hermosa representación artística, sino también la articulación de un culto religioso que se derivaba de los misterios de Dionisos (Frank, 1982: 89-90).

Fue con Friedrich Creuzer -el cual, a partir del contexto intelectual del romanticismo "religioso" de Heidelberg creó la llamada "mitología romántica"- con quien Dionisos se transformó del dios del vino, de la primavera y de la alegría en el Dionisos Zagreo, en el dios de los Misterios, desgarrado, despedazado y vuelto a nacer (Baeumer, 1979, 165-189). Esta transformación fue adoptada tanto por la filosofía idealista de la mitología -digamos la "filosofía de la revelación" de Schelling- como por la redacción científica de la historia de la religión griega, aun ahí donde, por lo demás, se distanciaba de las construcciones especulativas de Creuzer, como aquella de un radical contraste entre la religión de Apolo y la de Dionisos. Nietzsche probablemente derivó sus conocimientos del *Dionisos místico* de Karl Otfried Müller y, con toda seguridad, de J.J. Bachofen, quien fue su colega en Basilea. Este Dionisos "romántico", es decir "místico", habría de tener una importancia fundamental para su teoría de la tragedia.

A partir de la perspectiva del desarrollo de los diferentes géneros de poesía, en su *Doctrina de los dioses griegos* F.L. Welcker contrapuso a Dionisos con Apolo. La divulgación del culto de Dionisos había influido el desarrollo del arte de manera determinante.

> Las fiestas y tradiciones dionisiacas [...] despertaron indiscutiblemente el espíritu en muchos aspectos, y dieron a la formación helénica en su conjunto un estímulo y una orientación de carácter extraordinario. Los principales centros dedicados a Dionisos se convirtieron en escuelas de arte y poesía. Se podría decir que si bien Apolo y las musas son inherentes a la epopeya, para la poesía lírica Dionisos habría acompañado y complementado simultáneamente al Apolo de la cítara, pero también habría cultivado el drama. En lo lírico incidió mediante el sentimiento exacerbado, que oprimía el pecho tanto de gozo como de tristeza [...] (Welcker, 1857-1863, vol. 2, 576, cita según Reibnitz, 1992, 63).

Decenios antes, K.O. Müller se había referido a la "lucha" de Apolo como la conjugación de una música helénica seria, sencilla y tranquila con el espíritu apasionado, a veces inquieto y a veces relajado, de una religión de la naturaleza que gusta de precipitar el alma humana desde el vértigo orgiástico de la alegría, hasta las profunidades del dolor sin límites.

La influencia de Creuzer y Bachofen sobre la interpretación que Nietzsche hizo de Dionisos está biográficamente documentada. El 18 de junio de 1871, Nietzsche pidió prestada en la biblioteca de la Universidad de Basilea la obra *Simbolismo y mitología de los* pueblos *antiguos y particularmente de los griegos* de Creuzer y, específicamente, el tercer tomo, que trata del antagonismo original de "las religiones de Apolo y Baco" y, adicionalmente, de los misterios báquicos y de Dionisos Zagreo. Por la misma época estudió también la *Simbología funeraria de los antiguos,* de JJ. Bachofen (1859). Bachofen, quien en su obra *Derecho matrilineal (Mutterrecht),* aparecida en 1861, había utilizado el contraste "apolíneo-dionisiaco", seis años antes de *El nacimiento de la tragedia,* en *La doctrina de la inmortalidad de la teología órfica en los monumentos funerarios de la antigüedad,* de l867, lo amplió

a un sistema dual, en el que Dionisos se convierte en el "soberano de la esfera telúrica" y Apolo en el del "hemisferio uránico". Por otra parte, Dionisos es aquel "señor fálico de la vida exuberante de la naturaleza", el restaurador -en máxima potencia- del antiguo y democrático comunismo primitivo: al eliminar todas las diferencias, en igualdad y libertad sobre una base natural, genera movimientos de masas con rasgos anárquicos contra una estructura estatal. La figura de lo dionisiaco preserva el apego a las deidades de la madre tierra. No en vano Dionisos es también el dios de las mujeres, pero bajo las condiciones del dominio de los hombres; no en vano, tampoco, Dionisos es un dios masculino.

En su obra *El mito de* Oriente *y Occidente,* Bachofen escribe: "A nadie cedió Zeus su cetro más que a Dionisos, quien supo subordinar a él mismo todos los demás cultos y quien, al final, aparece como el centro de una religión universal que dominó a la totalidad del mundo antiguo" (Bachofen (ed.), en Schroeter, 1926: *55).*

Pero éste es sólo un aspecto de lo dinosiaco. Con el otro se inclina hacia lo apolíneo, ante lo cual, finalmente, él mismo habrá de sucumbir: en Delfos se verá al dios del vino sepultado a los pies de Apolo, quien también tomará al oráculo -originalmente operado por figuras femeninas- bajo su égida. Excluyendo el énfasis en la mención de los derechos maternos, todo esto anticipa de manera decisiva lo que Nietzsche habrá de decir sobre Dionisos.

Para Bachofen, Dionisos está

> lleno de agitación y cambio, de desviaciones y rodeos. Es el dios enigma del mundo emergente, en cuyo honor se juega con fábulas y grifos; el que vinculándose no con el orden y una siempre inmutable seriedad, sino con la ironía, la petulancia, el frenesí, la desproporción; siempre engañoso por su cambio de colores, fuertemente ligado con el dualismo, sucumbe con su creación a la muerte y es sepultado a los pies del originario de Delfos (Bachofen (ed.), en Schroter, 1926: 393).

Bachofen, por tanto, describe ya también ese movimiento de retractación y autoconciliación de una forma de pensamiento mítico-apolínea en torno de sus orígenes dionisiacos. El hecho de que ambas se unan, y cómo lo hacen en la fórmula única de arte y culto

que es la tragedia, es lo que busca reconstruir el texto de la tragedia de Nietzsche. Aun cuando, desde la encendida polémica de Wilamowitz, la primera obra de nuestro filósofo se considera científicamente indiscutible, de cualquier modo marcó mucho más la discusión en torno de Dionisos y de una visión trágica del mundo, que cualquier otro estudio filológicamente correcto sobre la tragedia griega. Ningún otro escrito de finales del siglo XIX repitió de manera tan aguda, y logró traducir en una fórmula la teoría del romanticismo tardío sobre la tragedia, como una fusión de momentos simbólico-participativos y mitico-polares. Nietzsche supone que, con la instauración de la tragedia, la religión de Dionisos le dio un último y brillante impulso a la declinante mitología de los helenos, antes de que el pensamiento religioso fuera definitivamente desplazado por el "socratismo estético".

En la época en que redactó *El nacimiento de la tragedia*, frecuentaba la casa del escritor Bachofen, quien celebró su texto con las máximas palabras de reconocimiento. Todo indica que los escritos y opiniones de Bachofen encontraron en Nietzsche mucho mayor recepción de lo que se había admitido hasta ahora. Ubicados en la tradición romántica, ambos pensadores, Bachofen y Nietzsche, dan una interpretación de la antigüedad griega que centra su principal interés en la historia de las fuerzas telúricas que dominan "detrás" de la historia de los acontecimientos externos. Con ello, ambos contraponen a la entonces dominante imagen clásica de Grecia una nueva visión que pretende hacer justicia a los aspectos irracionales, emocionales y espirituales de la vida griega. El principio de interpretación dualista de Bachofen vincula la historia conjunta del desarrollo de la humanidad, con la lucha de fuerzas polares fundamentales: naturaleza y espíritu, matriarcado y patriarcado, Oriente y Occidente. Un antagonismo similar aparece en el escrito de la tragedia de Nietzsche como la polaridad de las dos fuerzas básicas de lo dionisiaco y lo apolíneo; en todo caso, aquí orientadas hacia lo estético-psicológico, lo que ya anuncia la ruptura moderna con las fuerzas que dan origen a la vida.

> La valentía de los griegos -escribió Nietzsche en la primavera de 1888, mientras reflexionaba sobra los logros de su escrito sobre la tragedia-

> radica en la lucha contra su asiatismo. La belleza, lo mismo que la lógica, la naturalidad de las costumbres, no les es otorgada; es conquistada, buscada, peleada, es su triunfo... (KSA, 13, 225).

El contraste "asiático-apolíneo", la victoria de Apolo sobre la desmesura del Asia "interna", la transformación del instinto en eros, de la orgía en culto, del grito en palabra como esencia de lo griego; este pensamiento central es común a Bachofen y Nietzsche. Y si bien Bachofen le confirió a la antigüedad un carácter "romántico", en tanto que la contempló bajo los aspectos de la mujer, de la muerte y del símbolo, Nietzsche lo siguió con su poema del *Zaratustra* y con sus *Ditirambos a Dionisos,* que únicamente frente a la amenaza de la muerte hacen avanzar la vida. En Bachofen es Démeter la que transmite esta sabiduría a sus discípulos; en Nietzsche es Dionisos el que la hereda a su último y único discípulo. La aparición de todas las cosas en el espacio-tiempo del mundo, que Nietzsche expresó en su concepto del "devenir", es, como dimensión luminosa de la vida, sólo un aspecto. Frente a ella se ubica la oscuridad sin rostro de la noche, de la cual emana, y en la cual se sumerge todo lo finito. Dionisos, Hades, Perséfone son ciertamente los ciclos temáticos que vinculan entre sí al pensamiento de los dos antimodernos, Bachofen y Nietzsche.

Lo que Nietzsche aprendió de la simbología de Bachofen para la comprensión de la mitología griega, lo que tomó de Jakob Burckhard sobre la historia de la cultura griega, se mantiene vivo en su obra, aunque ciertamente transformado bajo su propia concepción. Y también fueron Bachofen y Burckhard quienes dejaron huellas tan importantes en la obra de Nietzsche como Schopenhauer y Wagner, los grandes héroes de su juventud.

Schopenhauer y Wagner fueron los titanes que habrían de marcar de manera decisiva los conceptos de vida del joven Nietzsche, y el desarrollo de su concepción del arte.

3

La lectura de la principal obra filosófica de Schopenhauer, El *mundo como voluntad y representación*, constituye una de la experiencias inte-

lectuales vitales del joven Nietzsche. El descubrimiento de la filosofía de Schopenhauer en el año de 1865, habría de marcar de manera decisiva el desarrollo del filósofo. En su bosquejo autobiográfico, en el que bajo el título *Retrospectiva sobre mis dos años en Leipzig* reflexiona sobre su época de estudiante, se puede leer lo siguiente:

> Un buen día, en la librería anticuarla del viejo Rohn, encontré este libro, lo tomé en mis manos como algo totalmente desconocido y lo hojeé. No sé qué demonio me susurró al oído: "llévate este libro a casa". En todo caso así lo hice, contra mi habitual costumbre de no precipitar la compra de libros. Al estar ya en casa, me tiré en el sofá con el tesoro recién adquirido y dejé que ese genio enérgico y sombrío empezara a ejercer su acción sobre mí. Cada línea clamaba en él renuncia, negación, resignación; vi ahí un espejo en el que contemplé mundo, vida y disposición propia en su espantosa grandiosidad. Ahí me miraba, totalmente desinteresado, el ojo solar del arte; ahí vi enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo (HKG, III, 298)

Si para el estudiante Nietzsche la filosofía de Arthur Schopenhauer era un claro "espejo", "en el que contemplé mundo, vida y disposición propia en su espantosa grandiosidad", entonces, en sus partes esenciales, Eí *nacimiento de la tragedia* es una versión estética de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer, expresada en el lenguaje de la mitología griega. Visto así, el mito de Apolo y Dionisos interpretado por Nietzsche es, al mismo tiempo, una metáfora de una constelación filosófica: la "voluntad", el "uno primordial", como la esencia más profunda de todo lo existente, que se simboliza en la figura desdibujada de Dionisos; sus "individuaciones" se revelan en Apolo. Si Apolo es el símbolo del mundo como manifestación, entonces Dionisos es el símbolo del abismo que aniquila todas las manifestaciones. Al abrevar el joven Nietzsche su concepción del arte sustancialmente de Schopenhauer, pero con un desplazamiento decisivo en el énfasis, en el sentido de que el arte es un estimulante de la vida y no, como en Schopenhauer, un "tranquilizante", la música cobra su significado sobresaliente. Para Schopenhauer, la música es la voz de la voluntad misma; en ella, la esencia metafísica del mundo se convierte en sonidos: "La música no es [...]

reflejo de la manifestación [...] sino reflejo directo de la voluntad misma [...] En consecuencia, se podría decir, que el mundo es tanto música materializada como voluntad materializada" (Schopenhauer, 1887: 377).

Nietzsche -para quien la música tocaba el nervio vital más íntimo- debe haberse sentido profundamente conmovido por este pasaje de Schopenhauer. Con ello también se aclara por qué la tragedia surgió "a partir del espíritu de la música"; y por qué, más allá de ello, la filosofía de Nietzsche como obra de arte trágica nació "desde el espíritu de la música". Entre las experiencias fundamentales de la vida de Nietssche está la del carácter trágico de la vida y de la muerte. La única curación temporal radica en la experiencia de la música, en la cual tiene su origen la tragedia.

Con toda la admiración que Nietzsche profesaba por Schopenhauer, y la recreación que hizo de su tensión entre voluntad primordial y liberación del mundo, no hay que pasar por alto que, ya en *El nacimiento de la tragedia,* arribó a una posición diferente respecto del sufrimiento dentro de la tragedia, tematizado en el pesimismo metafísico de Schopenhauer. No la negación del mundo, tal como lo predica "el mundo como voluntad y representación" ante lo espantoso de la vida; sino la afirmación del mundo aun frente a su ocaso, recuperada a partir del fenómeno de la tragedia y el arte griegos, es la posición contraria decisiva ante el pesimismo de Schopenhauer (Goedert, 1978: 3-5).

> Sí bien en su primera obra, Eí *nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la* música, Nietzsche intenta indagar la esencia de la cultura clásica griega, al hacerlo no sólo busca enriquecer con nuevos conocimientos su disciplina científica, sino ante todo, encontrar respuestas a aquellas preguntas a las que se enfrentan el arte y la filosofía contemporáneos. Indudablemente bajo la influencia de Wagner, abandona el marco científico de la filología clásica, para hacer florecer sus temas, en beneficio de la reflexión filosófica del arte, que anticipa toda su filosofía posterior. Toda esta problemática la formula todavía sustancialmente con ayuda del aparato terminológico de la filosofía de Schopenhauer que, en un principio, creía estaba emparentada con el pensamiento griego (Kouba, 2001: 18).

Así, en *El nacimiento de la tragedia,* además de la dicotomía entre lo dionisiaco y lo apolíneo, existe otro contraste que cohesiona el escrito de Nietzsche, que es el de la voluntad y la apariencia. También éste está tomado de la tradición; sobre todo, naturalmente, de la obra principal de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación,* que ya lo expone en su título. Sin duda, Nietzsche interpreta de nuevo estos contrastes provenientes de la tradición, para darles un sentido específico.

El contraste entre identificación simbólica y distanciamiento estético, ya está implicado en la diferenciación entre el éxtasis y el sueño en las modalidades de lo dionisiaco y lo apolíneo. En el éxtasis de la música, el extasiado es uno solo con el principio primordial del cosmos, que constituye la voluntad. En el sueño, por el contrario, la voluntad se encuentra articulada, subdividida, fracturada y desvirtuada en imágenes, es decir en apariencias que, como tales, sólo guardan una relación mediata con el principio del ser de la voluntad del mundo.

En estos planteamientos de Nietzsche, Schopenhauer todavía está omnipresente. Todas las formas del mundo manifiesto, material, son según su doctrina, piezas aisladas y subdivisiones de un principio único, de la voluntad o de la voluntad de vivir. Se extiende, como se narra en la mitología hindú, "el principio del velo de la maja, irrepresentable como tal, que torna visible el origen conjunto de todo lo existente en la diversidad de todas sus manifestaciones". Hay que reconocer, ciertamente, que este hacer visible esconde, al mismo tiempo, lo propiamente existente de estas manifestaciones, que no es su individualidad, su diferenciación de todas las demás, sino la voluntad que se objetiviza en ellas y en la que todas son una. Si uno ha comprendido que la voluntad de vida es lo realmente existente en todas las manifestaciones, entonces ha comprendido también la irrealidad del mundo aparente, el que se nos impone como el propiamente existente; esto significa, que entonces se ha traspasado el engañoso velo de la maja. Schopenhauer dice de este este velo de la maja, y Nietzsche lo cita, que sería el *principium individuationis,* es decir aquel principio que permite surgir de lo impuro la multiplicidad de los entes individuales diferenciados entre sí, ma-

nifiestos en tiempo y espacio, y articulados según las leyes de la causalidad.

Nada en estos planteamientos, que se adhieren a los de Schopenhauer, es original; original es, sin duda, la aplicación del contraste entre voluntad y manifestación al antagonismo entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Lo dionisiaco es el lado de la voluntad de lo existente; lo apolíneo confluye y se volatiliza en la apariencia. Más aún, lo dionisiaco, como la voluntad de vida misma, no es un objeto de nuestra contemplación; para tornarse visible y comprensible, Dionisos requiere del apoyo de Apolo, el cual eleva su profundidad abismática a la luz, es decir, la "ilumina": por algo Apolo es, "según su raíz, el "luminoso", el dios de la luz" (KSA, 1, GT, 27).

Según la doctrina de Schopenhauer, el denominado mundo real no es ni siquiera el existente, sino en sí mismo sólo el aparente, que se convierte en una pura nada si se le sustrae el fundamento de voluntad.

Lo que muchas veces se pasa por alto en el texto de la tragedia de Nietzsche, es que lo dionisiaco y lo apolíneo no están pensados como una dualidad de tendencias del ser, sino como las dos caras de un solo y mismo principio: precisamente del máximo fundamento del ser en sus formas de voluntad y manifestación.

Este modelo le permite entonces también a Nietzsche una nueva periodización de la religión griega. En conjunto, visualiza a lo largo de toda su historia una confrontación permanente y conflictiva de los dos principios que, no obstante, pudieron reconciliarse entre sí en el periodo clásico; es decir, antes de Eurípides y Sócrates. En Delfos, Dionisos y Apolo aparecen armoniosamente unidos, al igual que en el arte y la literatura griegos, pero, por encima de todo, en la tragedia: "Esta reconciliación es el momento más importante en la historia del culto griego; hacia donde se mire, los efectos revolucionarios de este acontecimiento son visibles" (KSA, 1, GT, 32).

En los fragmentos postumos de 1869-1870, Nietzsche expone su teoría de la reconciliación dentro de la cultura griega de la siguiente manera:

> En la cosmovisión de Sófocles, tanto Apolo como Dionisos recuperaron la victoria: se reconciliaron. Un enorme abismo se abrió entre

> el mundo de la belleza (de lo noble) -elevada a la más profunda sabiduría- y el mundo de la dignidad de los hombres. La verdad, cuya imagen atemorizante Dionisos había traído al mundo, volvió a tornarse irreconocible como sabiduría divina: la apariencia de aquel mundo de dioses ya no era la apariencia bella, era injusta, terrible, etcétera. El hombre creyó en la verdad de los dioses; la belleza volvió a ser asunto de los hombres KSA 7 (invierno 1869-1870 - primavera 1870, 3 [25], 67).

La reconciliación de los dos principios de vida, empero, no significó la disolución de lo dionisiaco en lo apolíneo. La reconstrucción que Nietzsche hace de la antigüedad, es más bien tan arqueológica como la de la tradición romántica: "Ahora -señala- es como si se abriera la montaña mágica del Olimpo y nos mostrara sus raíces" (KSA, 1, GT, 35).

Las raíces, empero, son "los sobresaltos y horrores de la existencia" que llevaron a Sileno, el conductor del séquito de Dionisos, a pronunciar aquella sentencia ante el rey Midas: "Lo mejor para ti es absolutamente inalcanzable: no haber nacido, no ser, no ser nada. Lo segundo mejor para ti, empero, es morir lo más pronto posible" (KSA, 1, GT, 35).

En estas palabras, Nietzsche ve abrirse aquella misma mirada que desciende del luminoso mundo olímpico a la oscuridad de los viejos cultos a la tierra y a Dionisos. Y es que, para él, en ellas se consuma, y simbólicamente se padece, el permanente sufrimiento de la individuación. Porque en realidad, como tal, la voluntad de vida no es dolorosa e insoportable; como tal, más bien, significa el impulso de vida, de conservación, de elevación de la vida misma, su máximo gozo y afirmación. El sufrimiento surge apenas en y a través de la individuación. Aquí es donde se fragmenta la única, la común voluntad de vida de todo lo viviente, que ahora se manifiesta en millones de individuos que se amenazan recíprocamente y quieren acceder a la vida. Porque en cada uno de ellos se agita con furiosa exclusividad esa única voluntad de vida en forma de irrefrenable egoísmo, como guerra de todos contra todos, según lo pintó frecuentemente el pesimismo de Schopenhauer en ímpactantes imágenes

Y Nietzsche transfiere esta imagen a las palabras de Sileno, el compañero de Dionisos, quien sin duda debe saberlo.

Pero entonces, inmediatamente surge la pregunta en torno a, ¿cómo puede aspirarse precisamente con el principio apolíneo de individuación a una redención y glorificación de la indómita fuerza natural de la voluntad de vida, si el principio de individuación es encarnado por Apolo, el dios de la luz, y si es justamente ese principio de individuación el que despedaza y hace padecer la voluntad, como le ocurre al Dionisos Zagreo? En Nietzsche no se encuentra para ello una respuesta clara, pero es Schopenhauer el que nos acerca un poco más a la resolución de esta pregunta.

Schopenhauer da a Apolo, el dios de la luz, dos caracterizaciones que hay que distinguir; en una, lanzando las redes de la maja, el dios transforma el "uno-primigenio", el ser primordial, en el mundo articulado de la apariencia. En este caso, aunque tomado por nosotros como verdadero, es simple apariencia. Pero produce también otro tipo de apariencia; es decir la estética, en la cual persiste la individualidad de las cosas, pero se sublima en la envoltura de la ideas. Más allá de ello, la contemplación estética se distingue de la empírica en que -como lo expresa Schopenhauer- el hombre se libera del yugo que lo mantiene uncido al servicio de la voluntad de vida; por un momento esta cruel voluntad queda inmovilizada, por algunos instantes el hombre liberado se sustrae de la insensata servidumbre y contempla con dichosa indiferencia las imágenes primordiales del ser, justamente, las ideas.

Schopenhauer acompaña con diversos géneros de arte las diferentes etapas evolutivas de la autobjetivación de la voluntad de vida dionisiaca. Para Nietzsche, entonces, lo esencial es el lugar especial que la música recibe de Schopenhauer.

Nietzsche también la denomina como el arte no figurativo: el arte del éxtasis o arte dionisiaco. En ello se adhiere a Schopenhauer, porque Schopenhauer no hace que la música glorifique alguna etapa determinada de la autobjetivación de la voluntad, sea ésta la más alta o la más baja, sino a la voluntad misma y como tal; de tal suerte, observa él, que casi podría decirse de igual manera que el

verdadero mundo sensorial es la voluntad objetivizada, al igual que ésta sería música objetivizada, materializada.

Ahora podemos retornar al escrito de la tragedia de Nietzsche. En su texto, el contraste entre "éxtasis" y "sueño" sólo rearticula terminológicamente el que, a su vez, hizo Schopenhauer entre voluntad y manifestación; y, en este caso, "manifestación" se refiere a la manifestación estética. De hecho, dice Nietzsche, para poder manifestarse la voluntad debe objetivizarse de alguna manera; es decir, cobrar apariencia. Y esto es igualmente válido para la más abismal y dionisiaca de todas las artes: la música. Ella no es la causa primaria de lo existente en sí, sino su "imagen [...] cuando con toda razón, por otra parte, ésta ha sido denominada como una repetición del mundo y un segundo molde de éste" (KSA, 1, GT, 5, 44).

Lo importante en esta frase, que muchas veces se pasa por alto, es que, como vínculo de la apariencia, Nietzsche permite a Apolo participar él mismo en el juego de la embriaguez. Para poderse articular como éxtasis, como música, el mundo de la voluntad dionisiaca primordial debe individualizarse y articularse de alguna manera. Es por ello que, el que está extasiado, ciertamente retrocede por el camino hacia la impureza; pero a la impureza, sólo en tanto ésta sea asequible a la conciencia en su objetivación más original. Dado que el éxtasis en sí mismo todavía no es arte, de esta objetivación original se desprende en el arte una segunda objetivación. El sueño, que interpreta al éxtasis, se transforma en una "apariencia de la apariencia" (KSA, 1, GT, 4, 39), la cual da a la desmesura dionisiaca mesura apolínea (KSA, 1, GT, 4, 3940).

A partir de estas explicaciones, puede intuirse que Dionisos mismo es ya un fenómeno estéticamente fracturado, un fenómeno interpretado. Esto clarifica todavía más otra formulación de Nietzsche, que se remite directamente a Schopenhauer. La voluntad, dice ésta, se manifiesta como música. Nietzsche subraya "se manifiesta", y luego continúa:

> se manifiesta como voluntad, utilizada la palabra en el sentido de Schopenhauer; es decir, como contraste de la disposición estética puramente contemplativa e involuntaria. Aquí habría que distinguir

> de la manera más precisa posible el concepto de esencia y del de apariencia; porque, conforme a su esencia, es imposible que la música sea voluntad, ya que, como tal, habría que desterrarla totalmente del ámbito del arte, porque la voluntad es lo antiestético en sí, pero ella se manifiesta como voluntad [...] como genio apolíneo, él (el lírico) interpreta la música mediante la imagen de la voluntad, en tanto que él mismo, totalmente liberado del ansia de la voluntad, es puro y límpido disco solar (KSA, 1, GT, 6, 50/51).

Especial atención merece la formulación de la "liberación en la apariencia", que aunque ya aparece en Schiller y Schopenhauer, tiene sin embargo para Nietzsche una relevancia propia. Y es que Nietzsche opina que el sufrimiento dionisiaco, la desenfrenada unidad primordial de máximo placer y extremo dolor, sólo pudo resultar tolerable para los griegos al ser transfigurada en lo apolíneo. También la música y la tragedia emanadas de su espíritu, permitirían al frenético dios emerger a la luz sólo transfigurado por la apariencia.

Mediante el retorno a lo sagrado, el mito tradicional justificó la existencia del orden natural y cultural. Con ello ofreció una justificación religiosa de la vida que, como tal, sería insoportablemente dolorosa. Sin embargo, el proceso de la Ilustración y de la modernidad destruyó la posibilidad de una creencia en Dios, con lo cual la justificación religiosa tanto de la vida como de la sociedad fueron a dar al basurero de la historia.

Nietzsche ciertamente opina -y con ello va más allá de Schopenhauer- que todavía existiría la posibilidad de una justificación estética de la vida, tal como se demuestra en la antigüedad clásica. Esta es una formulación que hizo escuela en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. "Porque tan sólo como fenómeno estético, se justifican eternamente la existencia y el mundo" (KSA, 1, GT, 5, 47).

En el contexto en que se ubica esta frase, Nietzsche opina, en principio, que el mundo, como tal, no se justifica, dado que es únicamente guerra, caos, dolor, muerte y la eterna espina del sufrimiento. Sólo llevado a la imagen, Dionisos interpretado por Apolo, el mundo se vuelve soportable; y esto es exactamente lo que logra el

arte. Pero en contraste con Schopenhauer, quien sólo ve en el lenguaje del arte un tranquilizante, un no frente a la asesina voluntad de vida, Nietzsche declara al arte como el espejo que transfigura la vida. "El mismo impulso -dice- que da vida al arte, como complemento y perfeccionamiento de la existencia que motiva a seguir viviendo, es también el que permitió surgir al mundo olímpico, con el que la «voluntad» helénica puso ante sí un espejo que la transfiguraba" (KSA, 1, GT, 3, 36).

Desde la retrospectiva de su filosofía tardía, en el prólogo de 1886 Nietzsche expone su punto de vista de la siguiente manera.*

> Ya en el prólogo a Richard Wagner, el arte, y no la moral, se plantea como el auténtico quehacer metafísico del hombre; y posteriormente en el texto aparece reiteradamente la provocadora tesis de que la existencia del mundo sólo se justifica como fenómeno estético. En efecto, el libro entero sólo reconoce detrás de todo suceso un sentido artístico y un sentido oculto, un "dios" si se quiere, pero con seguridad un dios-artista totalmente inescrupuloso y amoral, que en la construcción y en la destrucción, en el bien y en el mal, quiere percatarse por igual del gozo que de su propia magnificencia; que al crear mundos, se libera de la necesidad de abundancia y de plenitud, del sufrimiento de las contradicciones que bullen en él. El mundo, en todo momento la cumplida redención de Dios, como la visión siempre cambiante, siempre nueva, de lo más doloroso, lo más contrastante, lo más contradictorio, que sólo sabe redimirse en la apariencia: se puede calificar de arbitraria, ociosa, fantástica a toda esta metafísica-artística; lo importante en ella, es que ya revela un espíritu que, pese a cualquier peligro, se pondrá en guardia contra una interpretación y trascendencia moral de la existencia (KSA, 1, GT, 17).

Que "la existencia y el mundo sólo se «justifican» eternamente como fenómenos estéticos", es la tesis más efectiva en el escrito de la Tragedia de Nietzsche. El "acento irónico" (V. Reibnitz, 1992) de la fórmula de la "justificación", se dirige filosamente contra todo significado teológico y filosófico tradicional de la justificación, como interpretación del mundo, mediante un concepto supremo del bien

un concepto de Dios, a través del cual si bien los sufrimientos de la existencia y los horrores del mundo no son eliminados, sí son compensados. Por el contrario, la sabiduría de Sileno, que observa en el nacer la peor desgracia, entiende con desilusionada claridad que, en vista de "la terrible fuerza destructiva de la vida" y "el espanto de la existencia individual", la existencia y el mundo jamás pueden ser justificados moralmente. La única posibilidad de no desesperar ante el horror de la vida, consiste en inventarse un significado místico de todos los sucesos. Y Nietzsche continúa:

> Y aun si alguien pudiera abarcar en sí mismo una conciencia conjunta de la humanidad, sucumbiría bajo el peso de una maldición contra la existencia. Porque la humanidad no tiene objetivos. Consecuentemente, aun si fuera capaz de ello, el hombre no podría encontrar su consuelo y su sostén en la contemplación del todo, sino sólo su desesperación. Si en todo lo que hace observa la postrer falta de objetivos de la humanidad, a sus ojos, su actuar cobra el carácter de desperdicio (KSA, 8, 179).

En ese momento de desesperación, es el arte el que a través de su hermosa apariencia mantiene al hombre en vida. El dar sentido a la vida, es el logro del arte que sustenta todo lo demás; del que dependen no sólo el consuelo y la salvación de la existencia individual, sino también el desarrollo de las sociedades; más aún, de culturas enteras. El hombre es el ser que reclama sentido-, circunstancias con razón de ser a las que él mismo se pueda sumar. Sin por lo menos la ilusión de un sentido, el hombre no puede actuar y, en última instancia, tampoco vivir, tal como lo intenta demostrar Nietzsche a partir de *Hamlet.* Sin una referencia de sentido imaginada o postulada, la justificación estética es letra muerta. Para Nietzsche el arte es más poderoso que el conocimiento, porque procura la vida (KSA, 1, 760).

En un memorable ensayo sobre *La revolución estética de Nietzsche,* Volker Gerhardt tradujo lo anterior en la siguiente fórmula:

> En la proclamación de este cambio de poder, radica lo que yo denomino como la "revolución estética" de Nietzsche. Ahora, en lugar del

> conocimiento, la conciencia, la filosofía y la verdad, el arte es el que debe hacer su aparición en la comprensión metafísica. No es el sentido de la realidad, sino el arte el que hace posible la vida. Ella es 'el movimiento de oposición" contra la religión, la moral y la filosofía. A partir de ahora, el mundo corresponde a "una obra de arte que se crea a sí misma" (Gerhardt, 1988: 20).

El mundo como una obra de arte que se crea a sí misma, es también la interpretación que Nietzsche atribuye a Heráclito, el pensador preplatónico más importante para nuestro filósofo, en *La filosofía en la época trágica de bs griegos (Die Philosophie im tragischen Zeitalter der* Grtechen, 1873), un trabajo no publicado que debe leerse como una pieza paralela a El *nacimiento de la tragedia,* para ilustrar la visión trágica del mundo que tenía Nietzsche.

Heráclito se volvió tan significativo para Nietzsche, porque éste creyó descubrir en su filosofía de la naturaleza una metafísica estética, que podía resolverse sin necesidad de una teleología, sin una transformación lógica del devenir en ser, sin un prejuicio moral sobre el cosmos. Nietzsche compartía con Heráclito la concepción del mundo, según la cual la guerra era la "madre de todas las cosas", y el cosmos un devenir y no un ser. El mundo es devenir y no ser. Lo que nace también perece. El devenir es la lucha de los contrastes que, como polos, requieren el uno del otro. Según Heráclito, cualquier orden del mundo está determinado por el conñicto y la lucha. Lo alto lucha con lo bajo, lo justo con lo injusto, la vida con la muerte; y la tensión con la que ambas partes se repelen y se atraen, se revela como una armonía secreta que las lleva la una hacia la otra, y que las ata. Así, "de la divergencia surge la más hermosa armonía" (Heráclito, fragmento B 8).

El mundo que periódicamente se consume y vuelve, no obedece al ritmo del pecado y la salvación. El mundo es justo en su aparición y desaparición. En su texto filosófico, Nietzsche parafrasea a Herá' clito de la siguiente manera: "la contienda de lo múltiple es la justicia. Y, en suma: lo uno es lo múltiple" (KSA, 1, 827).

El "espectáculo" para el cual Heráclito "recorrió la cortina": "la doctrina del contraste en el devenir y del juego en la necesidad"

(KSA, 1, 835), ya es aquella visión del mundo que describe Zaratustra en su sermón "Antes del amanecer", y que resuena en la metáfora heraclítica del juego de tablas:

> Oh, *cielo sobre mí, ¡tú* limpio! *¡profundo!, ¡tú abismo de luz'.*
> *Mirándote me estremezco frente a los apetitos divinos [...]*
> En *verdad, es una bendición y no una maldición, cuando os digo:*
> *"sobre todas las cosas está el cielo casualidad, el cielo inocencia,*
> *el cielo contingencia, el cielo euforia" [...]*
>
> *Oh cielo sobre* mí, *¡tú limpio! ¡alto! Esto para* mí *es pureza,*
> *que no haya eternos hilos de pensamiento ni telas de araña:*
> *que seas para mí una pista de baile para coincidencias divinas, que*
> *seas para* mí *una mesa de dioses, para dados y jugadores de dados*
> *divinos* (KSA, 4, 207, 209, 210).

En los fragmentos postumos del verano-otoño de 1884, Nietzsche escribió que, "en el desarrollo de la idea de que el mundo es un juego divino que está más allá del bien y del mal, tengo a la filosofía Vedanta y a Heráclito como precursores" (KSA, 11, 201).

En Heráclito, Nietzsche reconoce el pensamiento más cercano a él que hasta entonces haya existido (KSA, 6, EM$_f$ 313).

"El tiene la verdad, y ruede la rueda del tiempo hacia donde quiera, nunca podrá eludir la verdad" (KSA, 1, 757), afirma el joven Nietzsche de manera enfática en su texto introductorio Sobre *el pathos de la verdad;* luego lo repite en su escrito filosófico y agrega: "[...] el mundo requiere perennemente de la verdad, por lo tanto demanda perennemente de Heráclito" (KSA, 1, 835).

El devenir es inocente. Hay que contemplarlo como un juego, equiparable en su inocencia a un niño que construye y destruye montículos de arena; contemplarlo, en su regularidad, como un juego del artista.

"El tiempo *(Aion)* -dice Heráclito- es un niño, un niño que juega tablas; un niño que está sentado sobre el trono" (Heráclito, B 52, trad. Bruno Snell).

Este famoso fragmento B 52 se encuentra en el centro de la interpretación que Nietzsche hace de Heráclito (véase Fink, 1960: 41; Wohlfart, 1991: 290295; Wohlfart, 1999: 7071; Djuric, 1985:148-187).

Tanto el fragmento de Heráclito como la reinterpretación y conversión que Nietzsche hace de él en su propio pensamiento, pueden visualizarse directamente como un punto de intersección en el que convergen líneas decisivas, que van desde el Nietzsche inicial de los primeros años en Basilea, hasta el Nietzsche tardío, y que vinculan sus ideas de más peso en el eterno retorno y la voluntad de poder.

En la transfiguración que Nietzsche hace del famoso fragmento del efesio, esto se traduce así:

"El mundo es el juego de Zeus o, expresado físicamente, del fuego consigo mismo" (KSA, 1, 828).

La metáfora cósmica del mundo como juego de Zeus, se deriva de la comparación que Heráclito hace del tiempo universal con el niño que, jugando, pone y quita los guijarros sobre las tablas.

En la medida en que Nietzsche vinculó -en realidad más bien equiparó- la fuerza constructiva del juego, con el juego del arte, incorporó la filosofía de Heráclito a su propia cosmovisión estética.

Con la interpretación de las palabras de Heráclito "¡la contienda de lo múltiple es en sí la única justicia! Y, en suma: lo uno es lo múltiple", Nietssche roza la quintaesencia de aquello que entendía como “filosofía trágica”. Testigos de esta filosofía son para él Hólderlin, Heráclito y el mito trágico de Dionisos.

El dolor de la existencia que proclama la sabiduría de Sileno, es recogido por una visión trágica de "la inmanencia de la esencia del mundo": en ella la vida humana únicamente aparece como "la nube de polvo levantada por el combate en el Olimpo y el relucir de las lanzas divinas" (KSA, 1, 827), según la grandiosa metáfora de *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

Son precisamente estas referencias las que representan las coordenadas que permiten aproximarse a la idea de Nietzsche de una justificación exclusivamente "estética" del mundo y de la existencia. La desesperación ante la vida sólo podía ser superada, si se estaba en condiciones de contemplar el mundo con los ojos divinos de un dios artista.

A ello alude aquel párrafo de la conferencia de Basilea sobre *Los filósofos preplatónicos,* que, al hacer referencia al fragmento B 102

de Heráclito "ante Dios todo es bello, bueno y justo; pero los hombres tienen la falsa creencia de que unas cosas son justas y otras injustas" (Heráclito, B 102, trad. Bruno Snell); señala:

> Más bien es de corte heradítico, que al dios contemplativo todo le parece bueno y a los hombres mucho malo. El cúmulo de contradicciones y penas, asumía Heráclito, habría desaparecido para este dios contemplativo en la invisible armonía [...] El fuego perennemente vivo, el *aion,* juega, construye y destruye: el *polemos* (guerra H.F.), esa pugna de las diversas cualidades, conducida por el *dike* (justicia H.F.), sólo puede comprenderse como fenómeno estético. Es una visión del mundo puramente estética (GOA, 19, 184).

Una de las afirmaciones decisivas del joven Nietzsche, radica en una interpretación que procede de la visión del mundo como un juego trágico. Desde un principio se reconoció ya esta profunda cercanía de Nietzsche con Heráclito, y fue Eugen Fink quien llamó la atención sobre ella en su libro *La filosofía de Nietzsche,* aparecido en los años sesenta.

> En el concepto del juego de Heráclito, Nietzsche encuentra su más profunda intuición de la realidad del mundo como una grandiosa metáfora cósmica. Se siente emparentado con él en "la concepción estética fundamental del juego del mundo"; lo que él contemplaba -dice Nietzsche con gran seriedad- como la doctrina de la norma en el devenir y del juego en la necesidad, debe contemplarse a partir de ahora permanentemente (Fink, 1960: 41).

Si para el Nietzsche temprano el concepto del mundo se fundamenta de manera estética, la idea del mundo del Nietzsche tardío tiene una orientación más bien cosmológica. En ambos casos, empero, se trata de una comprensión del mundo que ya rebasa la metafísica clásica y el subjetivismo trascendental reciente.

La interpretación que Nietzsche hizo de Heráclito en sus cátedras de Basilea y en el texto de *La filosofía en la época trágica de los griegos,* habría de sostenerse también en su desarrollo posterior.

Mientras que en el escrito sobre la filosofía de la época trágica Nietzsche exponía que "el mundo es el juego de Zeus o, expresado físicamente, del fuego consigo mismo" (KSA, 1, 828), en el séptimo capítulo, poco tiempo después, ya hablaba del hermoso juego inocente del Aeon (KSA, 1, 831). Es al principio de este séptimo capítulo del escrito de filosofía, que Nietzsche aborda con más detalle el fragmento B 52 de Heráclito, un pasaje particularmente sugerente si se piensa en la posterior narración que aparece en el *Zaratustra* de las tres transformaciones del espíritu, y con ello, sugerente también, para aquello que más tarde sería denominado como "la voluntad de poder":

> Nacer y perecer, construir y destruir sin ninguna atribución moral, con la misma permanente inocencia, sólo es dado en este mundo al juego del artista y del niño. Y asi como el niño y el artista juegan, juega el fuego perenne, construye y destruye inocentemente; y este juego lo juega el *Aeon* consigo mismo (KSA, 1, 830).

Esta reinterpretación del más famoso fragmento de Heráclito habría de determinar en lo sucesivo la ruta de pensamiento de Nietzsche, pero cobra expresión sobre todo en el *Zaratustra*, en el que despliega la idea de la Voluntad de poder", que está estrechamente vinculada con la doctrina del "eterno retorno". En las "tres transformaciones" del Zaratustra, la presencia de Heráclito es insoslayable.

> Pero decidme, hermanos, ¿de qué es capaz el niño que no sea también capaz el león.[7] ¿O es que el fiero león también debe volverse niño.[7] La inocencia es la rueda y el olvido, un nuevo inicio, un juego, una rueda que rueda por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí.
> Sí, hermanos míos, para el juego de la creación se requiere de un sagrado decir sí: el espíritu exige entonces su voluntad, el extraviado del mundo encuentra su mundo (KSA, 4, 31).

Según la interpretación heraclitiana de Nietzsche, la rueda que gira por sí misma debe ser pensada en forma conjunta con el tiempo perenne. Que esto es así, lo demuestra sobre todo el pasaje de *Así*

hablaba Zaratustra titulado "el convaleciente". Después de haber utilizado la imagen de la rueda recurrentemente en otras partes del *Zaratustra* (KSA, 4, 80 y 90), en éste Nietzsche la retoma en el contexto de su exposición de la "doctrina" del eterno retorno. "Todo va, todo viene; eternamente gira la rueda de la existencia, todo muere. Todo vuelve a florecer; eternamente corre el año de la existencia" (KSA, 4, 272). La rueda de la existencia es una imagen de la órbita del año de la existencia; el mundo-rueda una imagen del "periodo" del "gran año" de la existencia o, dicho de otra manera, del devenir.

Este pasaje del *Zaratustra* muestra que la doctrina del eterno retorno de Nietzsche se ve influida de manera decisiva por su idea del gran año que, por su parte, y a partir de la filología heraclitiana de su tiempo, para él está indivisiblemente vinculada con el Aion de Heráclito. El gran año del retorno es un *Aion,*

Un fragmento de 1885, redactado poco después de haber terminado el *Zaratustra,* muestra con claridad que la imagen del inconmensurable año del retorno se construye sobre suelo heraclitiano (Wohlfart, 2001:35-37).

La "casa del ser" de Nietzsche (KSA, 4, 273), se erige sobre suelo antiguo. Debido a su importancia como prueba del vínculo entre la temprana interpretación que Nietzsche hizo de Heráclito y su posterior doctrina del eterno retorno, por una parte, y con la voluntad de poder, por otra, es conveniente reproducir este fragmento en forma íntegra:

> ¿Y sabéis también lo que es "el mundo" para mí? ¿Os lo muestro en mi espejo? Este mundo: una energía colosal sin principio ni fin; una cantidad fija, sólida de energía, que no se agranda ni se achica, que no se gasta sino únicamente se transforma, de magnitud inmutable en su conjunto; un presupuesto sin egresos ni pérdidas, pero igualmente sin crecimiento y sin ingresos; rodeado de "nada", más que de sus propios límites; no algo que se desvanezca, que se disipe, que se extienda interminablemente, sino que como fuerza definida ocupe un espacio definido y no un espacio cualquiera que estuviera por ahí "vacío". Más bien una energía por todas partes, como juego de energías y ondas de energía, al mismo tiempo unidad y múltiplo, aquí sumándose y, al mismo tiempo, allá restándose; un mar en sí mismo de fuerzas tormentosas y agitadas, en constante transformación, en constante

repliegue, con años descomunales de retorno, con una pleamar y baja' mar en sus figuras, pasando de las más simples a las más complicadas; de las más silenciosas, inmóviles y frías hasta las más ardientes, indómitas, autocontradictorias; y luego, otra vez, de retorno de la opulencia a la simplicidad, del juego de las contradicciones al gozo de la concordancia, a uto afirmándose aun en esta paridad de sus vías y sus años; bendiciéndose a sí misma como aquello que debe retornar eternamente; como un devenir que no conoce ninguna saciedad, ningún hastío, ningún cansancio: éste, mi mundo dionisiaco de autocreación permanente, de auto destrucción permanente; este mundo-secreto de dobles voluptuosidades, éste mi más allá del bien y del mal, sin más meta, que la de una dicha circular. El objetivo carece de voluntad, cuando un círculo no tiene buena voluntad hacia sí mismo; ¿queréis un nombre para este mundo? ¿la solución a todos sus enigmas?, ¿una luz también para vosotros, los más ocultos, los más fuertes, los más intrépidos, los más sombríos? Este mundo es la voluntad de poder ¡y nada fuera de ello! Y también vostros mismos sois esta voluntad de poder y nada fuera de ello (KSA, 11, 38 [12], junio, julio de 1885, 610-611).

Este mundo de la voluntad de poder es el mundo del Heráclito de Nietzsche, en cuyo centro se ubica el fragmento B 52. Los descomunales años del retorno son *Alones;* el coloso del "año magno", el año magno del devenir, es el *megas* enianatos que se atribuye a Heráclito. Como "año magno" del tiempo del mundo, el Aton es una personificación divina del eterno retorno. El nombre del "juego del mundo", que el *Aion* juega como niño del mundo, es la voluntad de poder. La voluntad de poder y el eterno retorno son las dos caras del Aion.

Finalmente se puede constatar que, en la imagen que Nietzsche hace del Aion como niño del mundo, no sólo se reconocen los rasgos de Zeus el padre de los dioses, sino también y sobre todo, los de su hijo divino, Dionisos. La narración de sus sufrimientos, particularmente como están contenidos en el mito del Zagreo órfico, influyó a Nietzsche de manera determinante desde la época en que concibió Eí nacimiento *de la tragedia.* Dionisos Zagreo, es decir un Dionisos apolíneo, se funde en la trágica filosofía tardía de Nietzs-

che con el Aion, para convertirse en el dios de la metafísica de los artistas, del eterno retorno y de la voluntad de poder.

5

Cuando en su primer escrito Nietzsche abordó el origen y el nacimiento de la tragedia griega, estaba consciente de que era un tema para el cual la filología todavía no había encontrado solución. La descripción más detallada la había proporcionado Aristóteles en su poética. Pero ésta, en todo caso, ofrecía una imagen fragmentaria, en tanto que contenía dos explicaciones diferentes. Según éstas, la tragedia surgió en primer término de los ditirambos, una forma de la lírica coral; y, en segundo, se habría desarrollado a partir de "lo satírico". En el siglo XIX, el testimonio de Aristóteles era el que constituía la base para la reconstrucción del desarrollo de la tragedia.

En contraposición con la teoría de Aristóteles, Nietzsche, por su parte, quería fundamentar la esencia de la tragedia a partir de sus orígenes. Que el problema del origen de la tragedia "hasta ahora ni siquiera ha sido planteado en forma seria, ya ni hablar de que haya sido solucionado" (KSA, 1, 52), era la hipótesis de salida de Nietzsche. Nietzsche determinó como elemento de origen de la tragedia al coro y, como "satírico" y "drama primordial", al ditirambo satírico. En el contexto de su hipótesis de origen, los sátiros, esos lascivos acompañantes de Dionisos, fueron definidos por Nietzsche como coro de ficticios entes de la naturaleza. Según Nietzsche, en este caso, se trataba de una ficción religiosa. Para él, la tragedia se iniciaba con el coro de los sátiros, desde el cual hablaba la "sabiduría" dionisiaca. Y, a partir de éste, Nietzsche derivaba su provocativa interpretación. Y, ¿de qué hablaba esta sabiduría? Hablaba de los sufrimientos de Dionisos representados en la trama trágica, y del "consuelo metafísico" basado en la experiencia dionisiaca de la unidad-. "Que, a pesar de cualquier cambio en sus manifestaciones, la vida es en rigor indestructiblemente poderosa y gozosa" (KSA, 1, 56).

En este punto, en todo caso, Nietzsche proyecta sobre la problemática de la tragedia griega tanto su propia disposición interna ante la vida, como el pesimismo de Schopenhauer. Desgarrado entre la

aversión al conocimiento y el anhelo de la muerte, paralizado en la acción por la visión de "la terrible verdad de la existencia", por lo "espantoso o absurdo de la vida" (KSA, 1, 57), la única salvación posible es la "hechicera sagrada": el arte.

> Con este coro se conforta el meditabundo heleno, capacitado como nadie para los sufrimientos más suaves y más duros, que con ojos penetrantes ha podido mirar dentro de la terrible capacidad de destrucción de la llamada historia universal, así como de la crueldad de la naturaleza, y que está en riesgo de anhelar una negación budista de la voluntad. A él lo salva el arte y, a través del arte, en él, se salva la vida (KSA, 1, 56).

Cuando Nietzsche eleva al coro como elemento constitutivo de la tragedia, entonces esta tesis apunta a declarar la vivencia de la tragedia como la repetición de una experiencia originalmente religioso-extática del culto de Dionisos, transmitida por el arte. En consecuencia en el suceso dialógico, "el mundo del escenario es una visión de este coro de los sátiros" (KSA, 1, 60). El coro no es el espectador, sino "el observador del mundo de visión que es el escenario" (KSA, 1, 59).

Mediante su omnipresencia en el campo ritual de la tragedia, Dionisos, el "temible forastero -*hostis* en todo sentido" (KSA, 1, 591), obliga a una reflexión sobre la propia identidad. Las constelaciones míticas sólo precisan la forma del conflicto. Mediante la escenificación de sus sufrimientos, de su existencia igualmente gozosa y dolorosa, que consta de múltiples nacimientos, desgarramientos y recomposiciones, el dios genera en el participante del culto el "desmembramiento del *principium individuationis"* (KSA, 1, 33) y, de esta manera, le permite exprimentar, más que nada, "el subsuelo del sufrimiento" sobrepuesto culturalmente (KSA, 1, 40).

Si bien antes, como ahora, la explicación de la presencia dionisiaca en el suceso escénico dada por Nietzsche puede crear extrañeza, mediante la contextualización cultural de la tragedia ésta produjo un hallazgo totalmente novedoso. Un hallazgo, que desestima claramente tanto la distanciada imagen de la antigüedad de procedencia histórica, como el paradigma clasicista filohelénico. En con-

traste, Nietzsche desarrolla en su escrito de la tragedia una imagen de Grecia que, a partir de su planteamiento estético fundamental, tematiza una forma autónoma del manejo de la experiencia; una forma que, en la relación de los atensienses con la tragedia, encontró su realización ejemplar.

Según Nietzsche, los atenienses requerían de la tragedia para preservar su "fuerza generadora de mitos". Para ellos, el Agón trágico era, en primera instancia, una praxis cultural común para autoconvencerse de sus propios fundamentos míticos. Como el dios ejemplarmente ajeno e indiferente "del cambio y la transformación" (KSA 7, 8 [46], 240), Dionisos es el centro imaginario de la tragedia y funge como el vehículo de este acto de autoconvencimiento. Periódicamente repetido e incluido en un culto, los griegos lo funcionalizaron para un autodistanciamiento de su propia cultura, que tenía como fin llevar ante sus ojos y tener siempre presente la fragilidad de sus logros civilizatorios.

> Si, junto con Nietzsche, se atribuye a los griegos esa elevada sensibilidad para toda aquella dimensión de barbarie e incultura sobre la que descansaba su cosmos, y de la cual dependían, entonces lo "trágico" más allá de una construcción histórica de las ideas obtiene un nuevo y satisfactorio sentido: caracteriza la postura, aparentemente perdida, de un "público estético" (KSA, 1, 53) que, dentro de un marco determinado y perfectamente delimitado, cuenta con la poco frecuente capacidad de exponerse de manera deliberada a la experiencia de lo extraño y, en esa medida, renunciar también a su propia soberanía, para reafirmar constantemente su siempre amenazada identidad cultural (Müller, 2004: 49).

Para Nietzsche, el mito trágico habla del "saber dionisiaco en metáforas apolíneas'[1]. Con ello queda delineada la doble estructura apolíneo-dionisiaca del mito. Si de acuerdo con su perspectiva dionisiaca interna el mito es "sabiduría dionisiaca", conforme a su perspectiva apolínea externa es la representación glorificada, distanciada, de la experiencia dionisiaca del horror abismal.

Cuando en el noveno capítulo de su escrito de la tragedia Nietzsche interpreta la materia paradigmática de la tragedia griega, el

Edipo de Sófocles y el Prometeo de Esquilo, su interés se dirige a la relación entre el sustrato "dionisiaco" y la representación "apolínea". Ya en el tercer capitulo de *El nacimiento de la tragedia,* en el cual se expone cómo el mundo del arte griego se erige sobre su base titánica, dado que la preserva oculta dentro de sí, Edipo y Prometeo constituyeron los "ejemplos míticos" de la sabiduría dionisiaca.

> Aquel descomunal recelo ante las titánicas fuerzas de la naturaleza, aquella Moira inclementemente reinante por encima de todos los conocimientos, aquel buitre del gran filántropo Prometeo, aquel destino espantoso del sabio Edipo, aquella maldición al linaje de los atridas, que obliga a Orestes a ser el asesino de su madre [...] era reiteradamente superado o, en cualquier caso, ocultado y sustraído a la mirada por los griegos, mediante ese mundo intermedio del arte que era el Olimpo (KSA, 1, 35).

El entendimiento que Nietzsche tenía del mito como "la expresión de lo inexpresable", se ubica en la tradición de la teoría simbólica y del mito romántico. Visto desde la perspectiva de su historia de vida, ya desde muy temprano el mito griego reemplazó para él el vacío de una pérdida de fe en la trascendencia, tal como la entendía el cristianismo. Dicho de manera filosófica, el mito griego se convierte para Nietzsche en una expresión simbólica de la esencia más profunda del mundo, del corazón oculto de la oscuridad. El lugar preponderante que el mito de Dionisos adquiere para Nietzsche, se fundamenta en que Dionisos, ese forastero entre los dioses del Olimpo, reúne en sí, como ningún otro dios, las contradicciones de la vida. Dios de la embriaguez y del sexo, pero también dios de la melancolía y de la muerte, en sus metamorfosis simboliza el desdibujado flujo de la existencia.

La metáfora de Dionisos enuncia: la verdad no está en la luz, sino en el "terror de la noche"; no revela, como en Platón, lo bello y lo bueno, sino el horror y el sufrimiento. En relación con la tragedia: las figuras apolíneas sobre el escenario de la tragedia griega, no son otra cosa más que las máscaras de Dionisos. Sólo ante este trasfondo se comprende lo que para nuestro autor significaba el concepto de la "alegría griega". En el bosquejo de un prólogo para

Richard Wagner, la crítica de "el falso concepto de la alegría griega" como *leitmotiv* del texto *Origen y objetivo de la tragedia,* redactado en 1871, es "apostrofada".

> De usted lo sé, únicamente de usted, mi admirado amigo, que en general sólo distingue un concepto verdadero y uno falso de la alegría griega [...] de usted sé, igualmente, que considera imposible arribar al conocimiento de la esencia de la tragedia a partir de ese falso concepto de alegría... El arte griego nos ha enseñado que no existe una superficie verdaderamente bella, sin un espantoso abismo; el que no obstante busca ese arte de la sola superficie, ése sea remitido, de una vez por todas, al presente como el verdadero paraíso para semejante búsqueda de tesoros, mientras que podría ocurrirle que, bajo la extraña luz de la antigüedad griega, desestime diamantes como gotas de agua, o lo que constituye el mayor peligro, que destruya magníficas obras de arte por equivocación o torpeza (KSA, 7, febrero de 1871, 11 [1], 351-352).

Con la reflexión sobre el concepto de la "alegría griega", Nietzsche no sólo pretendía una, desde su perspectiva, adecuada comprensión de la Antigüedad, sino que con su interpretación de una "alegría trágica" desarrolla un esquema general sobre las consecuencias negadoras del mundo que suscita el pesimismo de Schopenhauer. Ante un pesimismo irreflexivo, la alegría trágica es la única actitud adecuada de la afirmación de un mundo que se percibe como doloroso. Esta afirmación del mundo, empero, nace del dolor. El final del noveno capítulo del escrito de la tragedia no sólo se encuentra profundamente marcado por Heráclito, sino que esboza ya la fórmula de la afirmación dionisiaca del mundo, utilizada posteriormente por Nietzsche; el *amor fati,* en el sentido de una "justicia trágica": "Todo lo existente es justo e injusto y, en ambos casos, igualmente justificado. ¡Éste es tu mundo! Esto es lo que significa un mundo" (KSA, 1 71).

En su tratamiento de la tragedia griega son principalmente dos figuras arquetípicas las que llaman la atención de Nietzsche. Son héroes cuyo destino simboliza la profunda verdad del mundo y, por ello, representan la azarosa condición de la existencia humana.

Por un lado está el pasivo Edipo y, por el otro, el activo Prometeo, sometidos ambos a las contradictorias fuerzas de la vida que carao-terizan la visión trágica del mundo. En los dramas de Edipo, Sófocles traza el eterno conflicto que subsiste entre el afán humano de cono-cimiento y su anhelo de felicidad; el Prometeo de Esquilo, en tanto, tiene como eje la necesidad de la rebelión y las penas resultantes de ella, cuando se trata de elevar a la humanidad a un rango superior de existencia. Pero, aun cuando ambos mitos llevan a la escenifica-ción la sabiduría trágica de la vida, no por ello en estas tragedias se pretende representar el conocimiento filosófico de una manera simplificada, sino transfigurar estas verdades y, así, configurar la vida de una manera más tolerable.

Para Nietzsche, Edipo es el verdadero héroe de la sabiduría, que se empeña en buscar la verdad y el conocimiento.

> Edipo, el parricida que vive en el incesto, es, al mismo tiempo, el que descifra el enigma de la Esfinge, de la naturaleza [...] es decir, que mien-tras se vive bajo las reglas de la naturaleza, ésta nos domina y oculta su secreto. Al descifrar su enigma, el pesimista la precipita en el abismo. Edipo simboliza la ciencia (KSA 7, abril de 1871, 7 [22], 141).

El mito de Edipo nos cuenta que la naturaleza se encuentra oculta ante nosotros, y que castiga cruelmente a todo aquel que vulnera su secreto.

> La figura más dolorosa de la escena griega, el desdichado Edipo, es concebido por Sófocles como el hombre noble que, a pesar de su sabiduría, está destinado al yerro y a la desgracia; pero que, al final, a través de su enorme sufrimiento ejerce en torno suyo una fuerza mágica bienhechora, que persiste más allá de su muerte (KSA, 1, 65).

Con este párrafo, Nietzsche inicia su interpretación de la versión que Sófocles da al mito de Edipo. Según ésta, como lo presagió el oráculo deifico, Edipo mata a su padre Layo y, después de haber liberado a Tebas de la Esfinge, contrae nupcias con su madre Yo-casta, sin saber que estos son su padre y su madre. Otra vez por indicaciones del Oráculo de Delfos, que le ordena encontrar al

asesino de Layo, descubre la verdad y en su desesperación se ciega a sí mismo.

La interpretación que hace Nietzsche de los dos dramas de Edipo escritos por Sófocles, *Edipo rey* y *Edipo en Colono,* intenta reconstruir la manera griega de comprender la existencia, al conferir un carácter heroico tanto al "hombre noble" del drama como a la "culpa trágica". Este planteamiento se orienta, sobre todo, contra una interpretación moral de los dramas de Edipo, que encontró su culminación en el concepto cristiano de la culpa.

> El hombre noble no peca, quiere decirnos el meditabundo poeta: a través de su actuación puede derrumbarse cualquier ley, cualquier orden natural, inclusive el mundo moral; porque, precisamente mediante esta actuación, se traza un círculo mágico de efectos mucho más elevados, que cimentan un mundo nuevo sobre las ruinas del viejo que se ha derrumbado (KSA, 1, 65).

Lo que más interesaba a Nietzsche de los dos dramas de Edipo de Sófocles, era la relación entre el mundo apolíneo de la belleza y el oscuro subsuelo dionisiaco. En este sentido, Nietzsche interpreta a *Edipo en Colono* como la glorificación del mundo de dolor representado en *Edipo Rey.*

> De esta manera, lentamente se deshace el nudo procesal de la fábula de Edipo, inextricable para los ojos mortales, y nos sobreviene la más profunda alegría ante esta contraparte divina de la dialéctica. Si bien con esta explicación hemos hecho justicia al poeta, todavía se puede cuestionar, sin embargo, si con ello el contenido del mito ha quedado agotado: y aquí se demuestra que toda la concepción del poeta no es otra cosa sino precisamente esa imagen luminosa que, después de una mirada al abismo, nos ofrece la reparadora naturaleza (KSA, 1, 66).

Edipo, quien descifró el enigma de la Esfinge y, al hacerlo, obtuvo el atributo de la sabiduría, debe enterarse a través de su ineludible destino de que el hombre no constituye una solución, sino es, él mismo, un enigma irresoluble. "El vértice de la sabiduría se voltea contra el sabio" (KSA, 1, 67), dice Nietzsche, al citar el mito y la indisoluble antinomia trágica que está contenida en él.

Los textos trágicos de Sófocles, *Edipo Rey* y *Edipo en Colono*, son interpretados por Nietzsche sobre el trasfondo de la "alegría griega". De un lado el más profundo dolor; del otro una "alegría extraterrena". La interpretación de Edipo está totalmente guiada por la intención de demostrar, a qué grado esta alegría es el elemento distintivo de un pesimismo trágico.

A la gloria de la pasividad del rey sometido por la Moira, por el fallo del destino, Nietzsche contrapone la "gloria de la actividad", "que aureola al Prometeo de Esquilo" (KSA, 1, 67). Dentro de las tendencias anticristianas de su interpretación de la Antigüedad, para Nietzsche el conflicto del titán Prometeo con Zeus se convierte en una metáfora de la rebelión del hombre artístico, que altivamente se planta sobre sus propios pies, en contraposición con la idea del Dios creador del cristianismo.

En un acto de arbitrariedad interpretativa, Nietzsche vincula al poema del Prometeo de Goethe con la tragedia de Esquilo.

> Lo más maravilloso en ese poema de Prometeo, que conforme a su idea central es propiamente un himno a la impiedad, radica sin embargo en el profundo rasgo esquiliano de búsqueda de la justicia: el inconmensurable sufrimiento del osado "individuo", por una parte, y la pesadumbre divina, el presentimiento inclusive de un crepúsculo de los dioses, por la otra; el poder coercitivo de esos dos mundos vitales que obliga a la reconciliación, a la unidad metafísica; todo ello recuerda con fuerza el núcleo y el axioma de la visión esquileana del mundo, que veía regir a la Moira sobre dioses y hombres como justicia eterna (KSA 1, 68).

Desde *El nacimiento de la tragedia* se observa ya una contraposición entre la resolución aria y la semítica del problema, entre Grecia e Israel. Esta oposición debe leerse, ante todo, en relación con las intenciones anticristianas de Nietzsche. La crítica de Nietzsche hacia el cristianismo, que en El Anticristo, uno de sus últimos escritos, habría de encontrar su cúspide, ya se encuentra esbozado tendencialmente en El *nacimiento de la tragedia. A* partir de ello se explica también el interés de Nietzsche en una contraposición de la resolución aria y semítica del problema de la teodicea, es decir, de una

explicación para "la desgracia en la esencia de las cosas". Vinculada con ella está también una revaloración de la virtud prometéica, masculina y griega, del pecado activo, frente a la concepción femenina-judía del pecado como producto de "pasiones" bajas.

Con una estilización deliberada, el pesimismo heroico griego, que radica en un reconocimiento activo de la desgracia en la esencia de las cosas, es contrapuesto con el mito del pecado original del Antiguo Testamento, que se funda en la culpa humana. Esta visión vincula a Nietzsche con la idea de una dialéctica en el desarrollo de la naturaleza. Sólo mediante la vulneración del orden natural de las cosas, el "robo de la manzana" en el mito judío, el "robo del fuego" en el mito de Prometeo, se puede lograr una elevación de la vida cultural de la humanidad.

> Lo mejor y lo más elevado de lo que puede ser partícipe la humanidad, lo consigue mediante el sacrilegio; y entonces tiene que asumir sus consecuencias, es decir, todo el caudal de penas y aflicciones [...] un pensamiento acerbo que, a través de la dignidad que le confiere al sacrilegio, contrasta de manera singular con el mito semítico del pecado original, en el cual la curiosidad, la simulación engañosa, la seducción, la codicia, en resumen, una serie de pasiones fundamentalmente femeninas, se observa como el origen del mal.

Lo que distingue a la concepción aria, es

> la noble visión del pecado activo como la virtud propiamente prometéica: con lo cual, simultáneamente, se descubre el trasfondo ético de la tragedia pesimista como la justificación de la desgracia humana [...] La desgracia en la esencia de las cosas -dado que el contemplativo ario no se inclina por las abstracciones, la contradicción en el corazón del mundo se le revela como una revoltura de diferentes mundos; por ejemplo, uno divino y uno humano, de los cuales cada uno como individuo está en lo justo, pero aislado junto a otro tiene que sufrir por su individuación (KSA 1, 69).

En El *nacimiento de la tragedia,* Nietzsche traza una doctrina de misterios que se centra en el mito del despedazamiento y renacimiento de Dionisos. Junto con su tesis fundamental de que el héroe trágico sería el doliente Dionisos de los misterios órficos, esta doctrina de misterios constituye la base para un nuevo mito altamente estilizado por el propio Nietzsche, es decir el de Dionisos. Visto así, El *nacimiento de la tragedia* de Nietzsche es también el relato de este nuevo mito. Con ello, Nietzsche reinterpreta la tragedia griega como el mito de origen de su propio pensamiento. "[...] que en su forma más antigua la tragedia griega sólo tenía como materia los sufrimientos de Dionisos, y que el único héroe escénico existente durante largo tiempo era precisamente Dionisos" (KSA, 1, 71).

Aun cuando en la así denominada segunda fase de su desarrollo, que abarca desde *Humano, demasiado humano* hasta el *Zaratustra,* la metáfora de Dionisos apenas si emerge a la superficie, el mito de Dionisos se mantiene de todos modos como una opción constante frente a la interpretación del mundo, tanto judía como cristiana, que había transformado la trágica cosmovisión griega en una historia de culpa y redención. Sólo en la última fase creativa de Nietzsche el mito de Dionisos vuelve a cobrar un rol central.

A finales de agosto de 1886, con motivo de una nueva edición de su escrito de la tragedia, Nietzsche antepuso a esa obra un prólogo que, bajo el título de "Intento de una autocrítica", analizaba algunas partes de su trabajo. Si bien este prólogo marca un deslinde de la dependencia de Nietzsche hacia Wagner y Schopenhauer, es, a pesar de todo, una apología de las interrogantes y respuestas que Nietzsche había planteado entonces y, con ello, una apología de su temprano descubrimiento de los griegos. El valor de la existencia es planteado nuevamente desde una óptica griega.

Nietzsche se pregunta si el pesimismo, cuyas raíces se alimentan de un instintivo escepticismo vital, y cuyas otras raíces se hunden en un profundo malestar frente a las tendencias de desarrollo del moderno mundo burgués, es necesariamente signo de un incurable cansancio *vital o* sí, según inquiere *Nietzsche, "*existe un pesimismo de

la fuerza". Luego vienen las preguntas decisivas: "¿Para qué el arte griego? ¿Qué es el mito trágico y qué significa el colosal fenómeno de lo dionisiaco?" (KSA, 1, 12). Pero, sobre todo, ¿qué significa la ciencia como síntoma de la vida?, ¿es acaso la ciencia tan sólo una "elegante autodefensa" ante la inexpugnable "verdad[11] de la muerte de todo lo viviente?, ¿un rechazo al conocimiento del arte?

Lo que en retrospectiva Nietzsche cree haber visualizado como el problema más discutible de la "ciencia", es su relación antagónica con el arte como medio de una verdad más profunda de la vida, que el logos de la ciencia no es capaz de concebir. No es la ciencia, con su proceso conceptual lógico orientado hacia el ideal de la "verdad", el medio para el conocimiento del mundo, sino el arte. Únicamente el arte transmite esa "unidad inmediata con el corazón del mundo"; sólo ella constituye ese "reflejo" no conceptual del "dolor primordial", "junto con el gozo primordial de la apariencia", que habitan en él (KSA, 1, 44). Pese a toda autocrítica, por lo tanto, el lenguaje de *El nacimiento de la tragedia* es, en sí mismo, el lenguaje del arte, dado que inaugura un acceso hacia las fuerzas de origen de la realidad y, sólo como tal, abre la posibilidad de la comprensión del mito trágico, que responde al nombre de "Dionisos". Desde él se hace audible una "voz extraña", que está al servicio de una visión del mundo anticristiana y dionisiaca y cuyo "discípulo" no es otro que Nietzsche mismo.

En el curso de la autoestilización y automitificación de sus años postreros, al inicio del cuarto capítulo de su autocrítica Nietzsche se define a sí mismo como un "conocedor, un adepto y un discípulo" del dios Dionisos. Además, en este capítulo Nietzsche recuerda la hipótesis original de la que partió su primer escrito. ¿Cuál es la relación de los griegos con el dolor?, ¿en qué se manifiesta su "anhelo" de belleza, su inclinación hacia el pesimismo, hacia el "mito trágico" y hacia "lo funesto del fondo de la existencia"?, ¿de dónde proviene la tragedia?: "¿Quizá del gozo, de la fuerza, de la salud desbordante, de la superlativa abundancia?" (KSA, 1, 16).

Contemplada sin ilusiones, la existencia, como tal, no tiene ningún significado moral, es un mero hecho "más allá del bien y del mal", según escribe Nietzsche en alusión a su texto de 1886 que

lleva el mismo nombre. En retrospectiva, para Nietzsche, "la profundidad de una visión totalmente amoral del mundo y de la vida humana" puede apreciarse mejor, a partir del "cauteloso y hostil mutismo con el que se maneja el cristianismo a lo largo de todo el libro" (KSA, 1, 8).

Nietzsche, por lo tanto, atribuye a la doctrina cristiana una hostilidad fundamental hacia el arte como expresión de su hostilidad hacia la vida. En su negación del mundo "moralmente" motivada, el cristianismo es en consecuencia todavía más extremo que el socratismo.

"La forma más peligrosa e inquietante de todas las formas posibles de una «voluntad de muerte»... un signo de profunda enfermedad, cansancio, desaliento, agotamiento, empobrecimiento de la vida" (KSA, 1, 18).

Visto así, el cristianismo está al servicio de una "cultura de la muerte", frente a la cual el trabajo de transvalorización de Nietzsche plantea su propia "contravaloración de la vida: una puramente artística, una anticristiana" (KSA, 1, 9).

En una parodia del lenguaje sagrado, estilísticamente escogida en forma deliberada, Nietzsche escribe en perspectiva de esta transvalorización: "Como filólogo y hombre de la palabra, no sin permitirme alguna libertad -porque, ¿quién sabría el nombre correcto del Anticristo?- la bauticé con el nombre de un dios griego: la llamé dionisiaca" (KSA, 1, 19).

El antagonismo "cristiano-dionisiaco" habría de determinar el pensamiento de Nietzsche en medida creciente. Su obsesiva fijación en este problema, en cualquier caso, le quitó la posibilidad de arribar a un distanciamiento realmente soberano. La sujeción de Nietzsche a este contraste, denota que se quedó profundamente atrapado en el dilema de la época moderna, que consiste en la incapacidad de recuperar la visión del mundo de la Antigüedad, al igual que de despedir un cristianismo ya convertido en histórico. Los griegos siempre aparecen como el contramito luminoso, sin que el cristianismo pueda ser observado desde una distancia desapasionada.

De manera reiterativa, la "doctrina de los misterios" de los grie gos es contrapuesta con la historia de la Pasión del Nuevo Testa-

mentó. Si, en representación de los hombres, en su Pasión Jesús toma sobre sí la cruz y el sufrimiento como "castigo" por el pecado original, en forma radicalmente diferente a este "acto de redención", el dolor es santificado en la "doctrina de los misterios". Esto es lo que Nietzsche escribe en el capítulo de su *Crepúsculo de los ídolos* (1888), que lleva el título de "Lo que le agradezco a los antiguos".

> En la doctrina de los misterios el dolor es declarado santo: "los dolores de la parturienta" son sustancialmente los que santifican el dolor -todo lo que nace y crece, todo lo que garantiza el futuro requiere del dolor... Para que exista el gozo de la creación, para que permanentemente se reafirme la voluntad de vivir, debe existir también permanentemente el "suplicio de la parturienta" [...] Todo esto significa la palabra Dionisos: no conozco ningún simbolismo más elevado, que este simbolismo griego de lo dionisiaco (KSA 6, 159).

Desde esta perspectiva, se plantean dos posiciones fundamentales frente a la vida: la postura cristiana, que ve en el sufrimiento y el dolor la maldición de Dios, quien miente sobre este mundo; y la experiencia griega del mundo, que en el sufrimiento y el dolor ve la condición de la vida que se renueva constantemente a partir de ellos. En tanto que el drama escatológico-histórico-sagrado de la Pasión tiene como objetivo la superación de esta vida en beneficio de un "nuevo Aeon", el "simbolismo griego" rubrica la "eternidad" de la vida única.

Tales contraposiciones son dignas de ser mencionadas, porque representan las alternativas decisivas que el Nietzsche tardío cree desprender de su obra filosófica inicial, después de haberlas introducido en ella en 1886.

Nietzsche siempre reivindicó como sus hallazgos muy personales los análisis y conocimientos relativos al mito trágico y al "colosal fenómeno" de lo dionisiaco, vinculados con sus primeros trabajos. En su obra tardía son evocados nuevamente, y expuestos conforme a la importancia que tienen para su propia interpretación del mundo. Así sucede, por ejemplo, en su autobiografía filosófica *Ecce Homo*, en la cual se explaya detalladamente sobre las "decisivas innovado-

nes" (KSA, 6, 310) de su primer escrito. En éste, subraya la comprensión del fenómeno dionisiaco entre los griegos iniciada por él, como el principal criterio de valor de su libro.

> En qué medida precisamente con ello había yo encontrado el concepto de lo "trágico", la noción definitiva de lo que es la psicología de la tragedia, lo expresé finalmente todavía en la página 139 de *El crepúsculo de* los *ídolos.* "La afirmación de la vida aun ante sus problemas más duros y extraños; la voluntad de vivir, celebrando la propia inagotabilidad con el sacrificio de sus modelos más elevados; esto es Lo que denominé como dionisiaco, lo que visualicé como el puente hacia la psicología del poeta trágico. No sólo para liberarse del horror y los sufrimientos compartidos, no para purificarse de una pasión peligrosa mediante una vehemente descarga [...] sino para, más allá del horror y los sufrimientos compartidos, constituir uno mismo el eterno gozo del devenir, ese gozo que también entraña el placer de la destrucción [...| En este sentido, tengo el derecho de considerarme a mí mismo como el primer filósofo trágico -es decir, como el contraste extremo, la antípoda de un filósofo pesimista-. Antes de mí, no existe esa conversión de lo dionisiaco en un *pathos* filosófico: falta la sabiduría trágica; en vano he buscado indicios de ello inclusive entre los grandes griegos de la filosofía, aquellos de los dos siglos previos a Sócrates" (KSA, 6, 312).

Este pasaje no sólo aclara la interpretación de Nietzsche en su escrito de la tragedia, sino también tiene una importancia central para su propia autocomprensión como filósofo trágico. El acento en el sentido de su último comentario sobre El *nacimiento de la tragedia,* muestra rasgos insoslayables de una estrecha analogía con la intención básica de su pensamiento. La "experiencia más íntima" se refiere al pesimismo vital y su superación. El sentido medular de la interpretación de Nietzsche sobre el nacimiento de la tragedia, es la indispensable voluntad de vivir; éste era, y es, el auténtico sentido de lo "dionisiaco". El fenómeno dionisiaco es calificado directamente como un absoluto sí, que ya no requiere de una refutación del cristianismo.

El crepúsculo de los ídolos concluye con la conciencia expresa de un secreto sentido de consecuencia en su vida y en su obra. Como complemento del pasaje citado en *Ecce Homo* se lee:

> Y con ello toco nuevamente el punto desde el cual alguna vez partí, *El* nacimiento *de la tragedia* fue mi primera transvalorización de todos los valores: de este modo me planto otra vez sobre el suelo desde el cual germinan mi voluntad y mi poder; yo, el último discípulo del filósofo Dionisos yo, el maestro del eterno retorno... (KSA, 6, 160).

El contraste estilístico en *El nacimiento de la tragedia,* que determina como elemento estructural de la tragedia griega la lírica dionisiaca del coro y el mundo de ensoñación apolíneo de la escena, es ahora trasladado al alma del artista dionisiaco Nietzsche. Los eternos flujos del nacer y el perecer, la rítmica de la vida, se transforman mediante la belleza del lenguaje poético en una apoteosis de la forma, en la que cobran una figura divina. Por lo tanto, la metáfora de los artistas que se menciona en el legado, es la expresión de una filosofía de Dionisos.

"La dicha de la existencia sólo es posible como la dicha de la apariencia. La dicha del devenir sólo es posible con el aniquilamiento de lo verdadero de la «existencia», de la hermosa apariencia, con la destrucción pesimista de la ilusión" (KSA, 12, 116).

En el alma del artista se encuentran una vez más Apolo y Dionisos. De este encuentro nace en el alma la fuerza creativa para ponderar la constructiva destrucción del mundo como un patrimonio del arte trágico, "...en la destrucción aun de la más bella apariencia, la dicha dionisiaca alcanza su cúspide" (KSA, 12, 116).

El artista no es el imitador de una simple realidad natural, sino el "receptor" de los poderes de su acción; de ellos recibe mensajes desde la profundidad del mundo que, como verdad dionisiaca, contienen el horror y el dolor primordial del núcleo íntimo del ser; pero de ellas recibe también el singular encanto de la "figura" y de la "belleza. De esta manera puede comprenderse, que Nietzsche declare al arte, y no al logos filosófico, como la verdadera actividad metafísica del hombre.

El arte como remedio contra "la sabiduría de Sileno"; para Nietzsche, sólo éste ocupa la posición vacía de contenido religioso de la "redención" históricamente ausente. Ella constituye la triple redención: en primer lugar, es la redención del sapiente, en tanto que lo libera en lo que concierne a su conocimiento del espantoso y dudoso carácter de la vida, y le muestra que precisamente desde él germina una belleza propia. En segundo lugar, es la redención del actuante, en cuanto que lleva a la comprensión de que toda acción se encuentra imbricada en un juego de fuerzas autónomas, que triunfan en el juego del arte. Y, en tercer lugar, es la redención del "doliente", en la medida en que constituye el camino hacia "estados" en que "el dolor es intencionado, glorificado, divinizado; en que el dolor es una forma de éxtasis mayor [...]" (KSA, 13, 226). La comprensión de estas circunstancias expuestas por Nietzsche, cura de la peor enfermedad: la desesperanza ante la vida.

De manera deliberada, Nietzsche contrapone a los románticos predicadores de la muerte su Evangelio del Zaratustra, que rinde tributo a la vida. Además, cifra la originalidad de su primer escrito en las tres nuevas "concepciones": el arte como "el gran estímulo de la vida"; el pesimismo como determinación ante la muerte; la sabiduría trágica de los griegos en el sentido de una lábil reconciliación entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Con la acentuación de estas tres concepciones, Nietzsche destacó la que constituye su contribución filosófica en el escrito de la tragedia. Entre ello no se menciona si la *Antigüedad de Nietzsche* (H. Cancik, 1995), su visión del siglo vi como la "época trágica" de los griegos, es real o sólo una invención de su autor.

> Lo que es indiscutible, es que con su interpretración del mundo helénico, su arcaicismo, su arte de la tragedia, su sabiduría trágica, Nietzsche transmitió valores que proporcionan criterios de decisión para la propia polémica con el mundo y la existencia. No en última instancia, el Nietzsche tardío leyó su gran obra de juventud en función de tal polémica, y quiso saberla leída "así" por futuros receptores (Ries, 1999: 159).

Según Nietzsche, la valentía que distinguía a los griegos, es la que se enfrenta a las titánicas fuerzas del mundo abismal, y la que las supera mediante la conformación artística de su apolíneo impulso de belleza. De esta forma, Nietzsche concibe a los griegos como éstos se concibieron a sí mismos en los mitos teogónicos de Hesíodo, y en su arte arcaico temprano: "como un mundo que se funda en la superación y preservación transformadora de los titanes, que tiene en lo «titánico» su propio fundamento".

En su libro *Dionisos.* Mito *y culto* (1933), y en estrecha adhesión a Nietzsche, Walter F. Otto, uno de los más destacados filólogos de la etapa entre las dos guerras mundiales, resaltó la importancia fundamental que el fenómeno dionisiaco tuvo en la religión griega.

> El reino del Olimpo se yergue sobre el abismo de lo terrenal, cuya omnipotencia ha fracturado. Pero el propio linaje de sus dioses emergió de esas profundidades y no niega su origen. Éste no sería, si la noche eterna, ante la cual se inclina el propio Zeus, no fuera; y no fuera el regazo materno, el manantial de la existencia elemental, con todas las fuerzas que lo protegen. Sí bien toda esta oscuridad, esta benevolente envolvencia e inmisericorde exigencia, este eterno crearse y destruirse se elevó más allá de sí mismo en el acto de transformación olímpico, la luz y el espíritu de arriba siempre deben tener debajo la oscuridad y la profundidad materna, en las que todo lo existente se funda. En Apolo se condensa todo el brillo de lo olímpico y se antepone a los dominios del eterno nacer y perecer. Apolo, junto con Dionisos, el ebrio conductor de la rueda orbital, esa sería la dimensión total de mundo. Con ello, la duplicidad dionisiaca de lo terreno se integraría a una nueva y más elevada duplicidad: al eterno antagonismo entre el inquieto girar de la vida y la quieta mirada del espíritu: (Otto, 1960, 188).

En la relación contrapuesta de la voluntad figurativa de lo apolíneo y el abismo dionisiaco, a través de su teoría de la obra de arte trágica el joven Nietzsche encontró un modelo para su propia interpretación de la existencia. Con éste también se resolvió la interrogante de su propia existencia, que residía en hacer posible su propia vida. La curación del dolor derivado de las heridas que provoca el

destino, se logra mediante un triunfo difícilmente adquirido, mediante la superación a través del arte. Detrás del acto artístico se esconde la gran interrogante dionisiaca sobre el valor de la existencia. Será la ruta de pensamiento de Nietzsche, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta sus tardíos *Ditirambos a Dionisos,* pasando por el *Zaratustra,* la que despejará este signo de interrogación con una nueva "inocencia del devenir", cuya sabiduría consiste en celebrar, como la ruta del sol, en cada "ocaso" la "aurora" de un nuevo día.

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Fr., *Sámtliche Werke,* Kritische Studienausgabe in 15 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1980, dtv [KSA].

_______ , *Sámtliche Briefe,* Kritische Studienausgabe in 8 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986, dtv [KSB],

_______ , *Werke in drei Bánden,* hrsg. V.K. Schlechta Hanser. München 1966 [NW].

____.__ , *Werke und Bñefe. Historísch-Kristische Gesamtausgabe,* hrsg. v. MJ. Mette (Jugend Schriften) München, 1933-1942, dtv [BAW].

Bibliografía

BAEUMER, M.L., "Das moderne Phánomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 6, 1997, pp. 123-153.

, "Nietzsche and the Tradition of the Dionysian", en *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition,* ed. Por James C. O'Flaherty, T.F. Sellner y R.M. Helm, Chapel Hill, University of North Carolina, 1976.

BAEUMLER, A., "Bachofen, der Mythologe der Romantik", en Schroeter, M. (ed.), *Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metphysik der Alten Welt. Aus den Werken von].]. Bachofen,* München, 1926, pp. XXIH-CCXCIV.

BARBERA, S., "Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Niettsches. Rudolf Hayms Aufsatz, «Arthur Schopenhauer»", en *'Nietzsche-Studien* 24, 1995, pp. 124-136.

BARRIOS, M., "La voluntad de lo trágico: el concepto de voluntad a partir de «El nacimiento de la tragedia»", en *Revista de Filosofía,* Sevilla, 1993.

BEHLER, E,, "Nietzsche und die Frühromantische Schule", en *Nietzsche-Studien* 7, 1978, pp. 59-87.

, "Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche", en *N-Studien* 12, 1983, pp. 335-354.

_, "Sokrates und die griechische Tragódie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne", en *Nietzsche-Studien* 18, 1989, pp. 141-157.

BISHOP, P., *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition,* Camden House, Rochester New York, 2004.

BLONDEL, E., "Odipus bei Nietzsche: Genealogie, Wahrheit und Geschlechtigkeit", en *Perspektiven der Philosophie, Nenes Jahrbuch,* vol. 1, Rodopi, Amsterdam, 1975, pp. 179-192.

BLUMENBERG, M., *Das Lachen der Thrakerin.* Eme *Urgeschichte der* TTieorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.

_______, *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* Frankfurt am Main, 1999.

__ „___, *Arbeit am Mythos,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.

BoHRER, K.H., Mythos *und* Moderne, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.

BORNMANN, F., "Nietzsches Epikur", en *N-Studien* 13, 1974, pp. 177-180.

BORSCHE, T., "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", en *Nietzsche und die philosophische* Tradition, vol. 1, Würzburg, Kónigshausen & Neumann, 1985, pp. 62-88.

_______ y Venturelli, A. (eds.), "Centauren Geburten", *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche,* de Gruyter, Berlin, New York (MuTNF28), 1994.

BREMER, D., "Die Spannungvon Náhe und Ferne in Nietzsches Auseinandersetzung mit Heraklit und Platón", en Riedel, M. (ed.), *"Jedes Wort ist ein Vorurteü", Phiiologie und Philosophie im Denken Nietzsches,* Bóhlau, Kóln/Weimar/*Wien, 1999, pp. 191-206.

_______ , "Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverstándnisses", en N-Studien 8, 1979, pp. 39-103.

BRUSE, K.D., "Die Griechische Tragódie ais «Gesamtkunstwerk». Anmerkungen zu den musikásthetischen Reflexionen des frühen Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 157-176.

BRUSOTTI, M., *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und dsthetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von* Morgenró'te *bis Also Sprach Zarathustra,* de Gruyter, Berlin (MüTNF 37), 1997.

BUCHHEIM, T, *Die Sophistik ais* Auantgarde *des normalen* Lebens, Félix Meiner, Hamburg, 1986.

BURKERT, W., Homo *necans. Interpretation altgriechischen Opferriten und Mythen,* de Gruyter, Berlín, New York, 1997.
---------—., *Díe Griechen und der Orient,* München, Beck, 2003.
_____ ----, *Kulte des Altertums, Biologische Grundlagen der Religión,* München, Beck, 1998.
____------, *Antike Mysterien.* Funíction *und Gehalt,* München, Beck, 1994-
_----------, *Wilder Ursprung. Opferrituat und Mythos bei den Griechen,* Berlín, Wagenbach, 1990.
_, *Greek Religión,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
CANCIK, H., *Nietzsches Antike,* Metzter, Stuttgart/Weimar, 1995.
_______ y H. Cancik-Lindemaier, *Phüolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche* uncí *seine Antike in Deutschland,* Metzler, Stuttgart/Weimar, 1999.
CONWAY, D.F., *Nietzsche and* t/ie *Political,* Routledge, London, 1997.
CONWAY, D.W. y Rehn, R., *Nietzsche und die antike Philosophie,* Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1992. DECHER, E, "Nietzsches Metaphysik in der «Geburt der Tragodie» im Verháltnis zur Philosophie Schopenhauers", en *N-Studien,* 13, 1984, pp. 110-125. DELEUZE, G., *Nietzsche und die Philosophie,* Rogner &. Bernhard, München, 1976.
_______ , *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilíes Deleuze,* Merve Verlag, Berlín, 1979. DIENSTAG, J.E, "Nietzsche's Dionysian Pessimism", en *American* Política. Science *Review,* vol. 95, núm. 4, diciembre de 2001, pp. 923-937.
DJURIC, M., *Nietzsche und die Metaphysik,* de Gruyter, Berlín, New York, 1985 (MTzNFló).
D'LORIO, "L'image des philosophes preplatóniciens chez le jeune Nietzsche", en T. Borsche/E Gerrata y A. Venturelli (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beimjungen Nietzsche,* de Gruyter, Berlin/New York, 1994, pp. 383-417. EASTERLING, R, "A show for Dionysus", en Easterling, P. (ed.), The *Cambridge Compagnion to Greek Tragedy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp- 36-53.
FIGAL, G-, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung,* Stuttgart, Reklam, 1999.
FLAIG, E., *Ódipus. Tragischer Vatermord im klassischen Athen,* C.H. Beck, München, 1998.
____,"EhregegenGerechtigkeit.AdelsethosundGemeinschaftsdenken in Hellas", en, Assmann,]., *Janowski,* B., *Welker,* M. *(eds.), Gerechtígkeit*

Richten und Retten *in der Abendlándhchen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen,* C.H. Beck, München, 1998, pp. 87-140.

_, "Der mythogene Vergangenheitsbezug bei den Griechen", en Assmann, J.; Müller, Klaus E. (eds.), *Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Agypten und das Frühe Griechenland,* Klett-Cotte, Stuttgart, 2005, pp, 215-248.

FINK, E., *Nietzsches Philosophie,* Kohlhammer, Stuttgart, 1960. FLEISCHER, M., "Dionysos ais Ding an Sich", en *Nietzsche-Studien,* 17, 1988, pp. 74-90. FRANK, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie,* Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

____ ___, *Gott im Exil. Vorlesungen üher die Neue* Mythologie, *¡i. Teil,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. FRENZEL, I., *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Reinbeck, Rowolt, 1966.

GERHARD, V, *Friedrich Nietzsche,* München, Beck 1995.

____ _ , *Pathos und Distanz. Snidien zur Philosophie Friedrich Nietzsches,* Stuttgart, Reklam, 1988.

"Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ásthetischen Rechtfertigung der Welt", en Gerhard, V., *Pathos und Distanz,* Stuttgart, Reklam, 1988, pp. 12-15. GERRATA, F., "Der Wahn jenseits des Menschen; Zur frühen E.v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)", en N-Studíen, 17, 1988, pp. 391443. GIGANTE, M., "Nietzsche und die klassische Philologie", en Riedel, M. (ed.), *Vedes Wort ein Vorurteil". Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken,* Bóhlau, Kóln/Weimar/Wien, 1999, pp. 151-189. GóDDE, G., *Traditionslinien des "Unbewussten": Schopenhauer-hüetische-Freud,* Discord, Tübingen 1999. GoEDERT, G., "Nietzsche und Schopenhauer", en *NietzscheStudien,* 7, 1978, PP-l-15. GRODDECK, W., "Die Geburt der Tragódie" in "Ecce homo". Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches "Ecce homo", en *Nietzsche-Studien,* 13, 1984, pp. 325-331. GRÜNDER, K. (ed.), *Der Streit um Nietzsches* 'Geburt *der Tragódie'. Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner,* U. von *WilamoivitZ'Moellendorf,* Hildesheim, Olms, 1969. HARDOT, P-, *Philosophie ais Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der* Weisheit, Frankfurt, Fischer, 2002.

HENRICHS, A., "Full of Gods": Nietzsche on Greek Polytheism and Culture", en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity, His Reaction and Response* to *Classical Tradition,* Camden House, Rochester, New York, 2004-

HÓLSCHER, U., "Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit", en Hólscher, U. (ed.), Das *nachste Fremde.* Von Texten *der griechischen Frühzeit und ihrem Refkx in der Moderne, Latacz J* u. *Joachim Kraus,* Beck, München, 1994, pp. 357-382.

JAGGARD, D-, "Dionysus versus Dionysus", en Paul Bishop (ed.), *'Nietzsche and Antiquity. His* Reaction *and Response* to *Classical* Tradition, Camden House, Rochester, New York, 2004.

JANAWAY, Ch., *WilUng and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educatw,* Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 13-36.

JANZ, C.P., *Friedrich Nietzsche, Biographie.* 3 vol, Hauser, München/Wien, 1993.

KERÉMY, K., *Dionisos. Raíz de la vida* indestructible, Herder, Barcelona, 1998.

_ . ___ _, *Die* Mytologie der Griechen; Die Gótter und MenscKI^Lísgeschicfiten, DTV, München, 2003.

Die Mythologie der Gríechen, vol. 2. *Die Heroen-Geschichten,* DTV, München 2002.

Kl-SUN KIM, Mythos und Tragödie. Anamnetische Beírachtungen *zu* Nietzsches Geburt der Tragödie, Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1999.

KOFMAN, S., "Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit", en Bauschinger, S., Nietzsche h^ute. *Die Rezeption seines Werkes nach 1968,* Franke Verlag, Bern/Stuttgart, 1988, pp. 75-204.

KONDYLIS, P., *Die neuzeitliche* Metapli^silckritik, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.

_. _, *Die Aufklarung* ím *Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus,* dtv, München 1986.

KOUBA, P., *Die Welt nach Nietzsche,* München, Wilhelm Fink, 2001.

LANGE, F.A., GescKíchte des *Materialismus und Kritik seiner* Bedeutung *in der Gegenwaru 2* vol., Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

LANGE, W., "Tod ist hei Góttern immer nur ein Vorurteil Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche[1]', en K.H. Bohrer (ed), MytKos und Mooerne, Fr. am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 111-137.

LATACZ,]., "Fruchtbares Árgernis: Nietzsches 'Geburt der Tragódie' und die grázistische Tragódienforschung", en D.M. Hoffmann, *Nietzsche und die Schweiz,* Zurich 1994, pp. 30-45.

, *Einführung in die griechische Tragödie,* Vandenboeck & Ruprecht, Götingen, 2003.

LIPPERHEIDE, Ch., *Nietzsches Geschichtsstrategien. Die rhetorische Neuorganí sation der Geschichte,* Kónigshausen &. Neumann, Würzburg, 1999.
LÓWITH, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Kohlhammer, Stuttgart, Berlín, 1990.
_______ , *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Félix Meiner, Hamburg, 1986.
Jacob Burckhardt, Metzler, Sruttgart (Obras completas, vol. 7), 1984.
_____—_, "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche" (1967), en Gott, *Mensch und Welt - G.B. Vico - Paul Valéry,* Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 8), pp. 3-194-
_______ _, *Nietzsche,* Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 6), 1987.
, *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religión und Theologie,* Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 3), 1985.
_ _______, *Vortráge und Abhandlungen: Zur Kritik der christlichen Überlíeferung,* Kohlhammer, Stuttgart 1966.
DE MAN, P., *Allegories of Keading,* Yale Univ. Press, New Haven, 1979.
MARQUARD, O., "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en *Abschied vom Prinzipizllen,* Reclam Stuttgart, 1981, pp. 91-116.
____ __, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien,* Reclam, Suttgart, 1994.
____ , *Apologie des Zufálligen. Philosophische Studien,* Recíam, Stuttgart, 1986.
__„____ ., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982. MCGINN, R., "Culture as Prophylactic: Nietzsche's 'Birth of Tragedy' as Culture Criticism", en *N-Studien* 4, 1975, pp. 75-138. McGlNTY, P., i*nterpretation and Dionysos. Method in the Study of a God,* La Haya, Montón Publishers, 1978. MEIER, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
_____ _, *Die politische Kunst der griechischen Tragódie,* Beck, München, 1980.
-— __._, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte,* Goldmann, Berlin, 1987.
MEYER, M.H., "The Tragic Nature of Zarathustra", en *Nietzscheforschung,* vol. 9, 2001, pp. 209-218.

, "Menschliches, Allzumenschliches" und "Der musiktreibende Sokrates", en *Nietzscheforschung,* vol. 10, 2002, pp. 129-137.

_, "Die Einheit der Gegensátze ais tragisches Prirmp", en *forschung,* vol. 11, 2004, pp. 205-212.

_, The Ancient Quarrel between Philosophy and Art, en *Die Geburt der Tragódie,* Phil. Diss. Univ., Wien, 2005. MÜLLER, E., "«Ásthetische Lust» und «dionysische Weisheit». Nietzsches Deutung der gríechischen Tragódie", en *Nietzsche-Studien* 31, 2002, pp. 134-153.

_______, "Neuerscheinungen zu Nietzsches Bild deT Antike", en *Nietzsche-Studien* 31, 2002, pp. 350-362.

_, *Die Griechen* im *Denken 'Nietzsches,* Phil. Diss. Ernst-Moritz-Arndt, Universitát Greifswald, 2004. MÜLLER-LAUTER, W-, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensátze und die Gegensátze seiner Philosophie,* Berlín, de Gruyter 1971-NESTLE, W., Vom *Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und* So/cmtes, Stuttgart, 1956.

NIEHUES-PROBSTING, H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. ORSUCCI, A., *Orient-OkzidenL Nietzsches Versuch einer Loslósung vom europáischen Wekbiíd,* de Gruyter, Berlin, New York (MuTNF32), 1996.

____ , 'Antike, ghechische", en Ottmann, H. (ed.), *'Nietzsche-Handbuch,* Leben-Werk-Wirkung. Metsler, Stuttgart, Weimar, 2000, pp. 365-379.

OTTMANN, H. (ed.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk'Wirkung,* Metzler, Stuttgart, Weimar, 2000.

, *Philosophie und Politik bei* Niet^sche, de Gruyter, Berlin, New York, 1999 (1987) (MuTNF17). OTTO, W.F., *Dionysos:* Mythos und Kuítus, Vittorio Kostermann, Frankfurt, 1960.

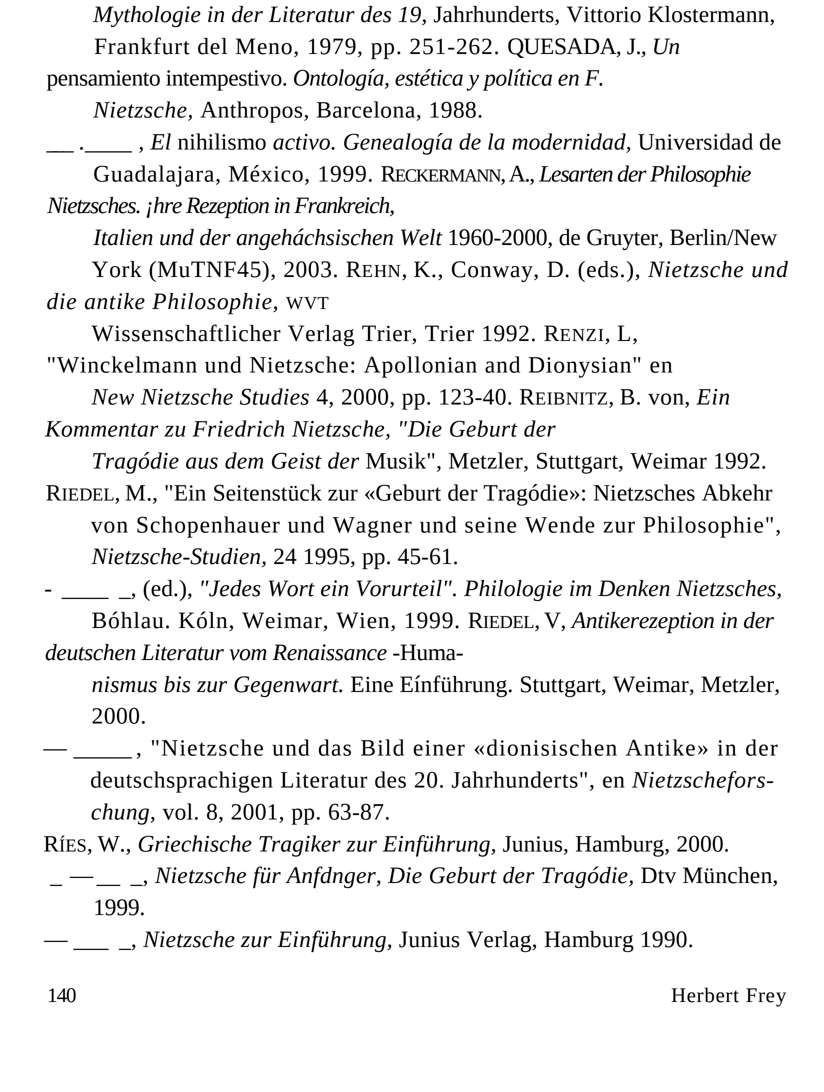
, *Das Wort der Antike,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1962.

______, *Mythos und Welt,* Ernst Kíett Verlag, Stuttgart, 1962.

, *Die Gótter Gñechenlands. Das Bild des Gúttlichen* ím *Spiegel des griechischen Geistes.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 8o., 1987.

, *Teophania. Der Geist der altgriechischen* Religión, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

_, "Das Weltgefühl des klassischen Heidentums", en *Mythos und Welt, Ernst Klett* Veríag, *Stuttgart, 1962, pp. 2135.*


PÉREZ LÓPEZ, H.S., *Hacia el nacimiento de la tragedia. Un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche,* Res Pública, Murcia, 2001.
PiCHT, G., *Nietzsche. Vorlesungen und Schriften.* Klett-Cotta, Stuttgart, 1988,
PORTER, J., *The Invention of Dionysus. An Essay on the Birth of Tragedy,* Stanford, Stanford University Press, 2000
_____ __, *Nietzsche and the Philology ofFuture,* Stanford, Stanford University Press, 2000.
PÜTZ, P., "Der Mythos bei Nietzsche", en H. Koopmann (ed.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19,* Jahrhunderts, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1979, pp. 251-262.
QUESADA, J., *Un* pensamiento intempestivo. *Ontología, estética y política en F. Nietzsche,* Anthropos, Barcelona, 1988.
__ .____ , *El* nihilismo *activo. Genealogía de la modernidad,* Universidad de Guadalajara, México, 1999.
RECKERMANN, A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches. ¡hre Rezeption in Frankreich, Italien und der angehächsischen Welt* 1960-2000, de Gruyter, Berlin/New York (MuTNF45), 2003.
REHN, K., Conway, D. (eds.), *Nietzsche und die antike Philosophie,* WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier 1992.
RENZI, L, "Winckelmann und Nietzsche: Apollonian and Dionysian" en *New Nietzsche Studies* 4, 2000, pp. 123-40.
REIBNITZ, B. von, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragódie aus dem Geist der* Musik", Metzler, Stuttgart, Weimar 1992.
RIEDEL, M., "Ein Seitenstück zur «Geburt der Tragódie»: Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie", *Nietzsche-Studien,* 24 1995, pp. 45-61.
- ____ _, (ed.), *"Jedes Wort ein Vorurteil". Philologie im Denken Nietzsches,* Bóhlau. Kóln, Weimar, Wien, 1999.
RIEDEL, V, *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance* -Huma*nismus bis zur Gegenwart.* Eine Eínführung. Stuttgart, Weimar, Metzler, 2000.
— _____, "Nietzsche und das Bild einer «dionisischen Antike» in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts", en *Nietzscheforschung,* vol. 8, 2001, pp. 63-87.
RÍES, W., *Griechische Tragiker zur Einführung,* Junius, Hamburg, 2000.
_ —__ _, *Nietzsche für Anfdnger, Die Geburt der Tragódie,* Dtv München, 1999.
— ___ _, *Nietzsche zur Einführung,* Junius Verlag, Hamburg 1990.

_.—_, "Ásthetische Hermeneutik der Welt. Nietzsches Versuch einer neuen Auslegung alien Geschehens", en Riedel, M. (ed.), "*Jedes Wort ein VoruTteii". Philologie und Philosophie* ím *Denken Nietzsches,* Bohlau, Kóln, Weimar, Wien, 1999, pp. 39-54.

-, "TragiscKe Welterfahrung contra wissenschafliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernitát", en R. Reschke (ed.), Nietzsche; *Radikalaufklarer oder radikaler Gegenaufhlarer? Nietzscheforschung, Sonderband* 2, Akademie Verlag, Berlín, 2004, pp. 103409.

Ross, W., *Der angstliche Adler. Nietzsches Leben,* München, dtv. 1994.

DE SANTIAGO GUERVOS, L.E., Arte *y poder.* Aproximación *a la estética de Nietzsche,* Trocía, Madrid, 2004.

SCHOLZ, R, Der *Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der phúosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhaltnisses von Philosophie und* Politik *im* 4. und 3. *Jahrhundert v. Ch.,* Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998.

SCHOPENHAUER, A., *Die Welt ah Wille und Vorstellung,* copia facsimilar de la primera edición de 1819, Frankfurt, 1987.

SCHROETER, M., Der Mythos von Orient *und Okzident. Eine Metaphysik der Alten Welt,* Aus den Werken von J.J. Bachofen, München, 1926.

SILK, M.S. y Stern, J.P., *Nietzsche on Tragedy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

SIMÓN, J., "Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", en Djuric, M. und Simón, J. (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche,* Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1996.

SLOTERDIJK, P-, *Der Denkeraufder Bühne.* Nietzsches *Materialismus,* Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

___ , *Kritik der zynischen Vernunft, 2* vol, Frankfurt, Suhrkamp, 1983.

, Über *die* Verbesserung *der guten* Nachricht. *Nietzsches fünftes "Evangelium",* Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

__, Sloterdijk, P. y Heinríchs, H.S., Die Sonne *und der Tod. Dialogosche Untersuchungen,* Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

SNELL, B., Die *Entdeckung des* Getstes. Studien *zur Entstehung des* europaischen Denícens bei *den* GriecFien, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1975.

SOLL, J., "Schopenhauer, Nietzsche and the Redemption of Life through Art", en Ch. Janaway (ed.) *Wiiling and* Notfiíngness: Schopenhawer *as Metzsche's Educator,* Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 79-115.

SOMMER, A.V., *Der Geist der Historie und das Ende des* Christentums. Zur *"Waffengenossenschaft" von* Friedrich *Nietzsche und Franz* Oerbeclc, Akademie Verlag, 1997.

_____, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch- Historischer Kommentar,* Schwabe & Co. Verlag, BaseL, 2000.
STACK, L, *Lange and Nietzsche,* Berlín, de Gruyter, 1983.
STEGMAIER, W., *Nietzsches "Genealogie der Moral",* Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, 1994-
_____, "Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von «Der Antichrist» und «Ecce homo»", en *Nietzsche-Studien,* 21, 1992, pp. 163-183.
__, "Nietzsches Zeichen", en *Nietzsche-Studien,* 29, 2000, pp. 41-69.
STINGELIN, M., "Historie ais Versuch das heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen", Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spátwerk, en *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 28-41.
STRONG, T.B., *Friedrich Nietzsche and the Politics ofTransfiguration,* Expanded Edition with a new Introduction, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2000.
TEJERA, V, *Nietzsche and Greek Thought,* Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987-
VIVARELLI, V., "Metaphern des Dionysischen bei Nietzsche", en D.W. Conway/Rudolph Rehn, *Nietzsche und die antike Philosophie,* "Wissenschaftlicher Verlag, Trier 1992.
WHITE, H., *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa,* Frankfurt, Fischer Verlag, 1991.
_______ , *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien Zur Tropologie des historischen Diskurses.* Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.
WOHLFART, G., "Artisten-Metaphysik. Der antike Boden von Nietzsches Philosophie", en *Nietzscheforschung,* vol. 8, 2001, pp. 33-42.
_______ , "Also sprach Herakleitos", *Heraklüs Fragment* B *52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption,* Friburg/München, Karl Alber, 1991.
_ _____ , *Das spielende Kind. Nietzsche:* Postvorsokratiker-Vorpostmoderner, Essen, Die Blaue Eule 1999.
_, "Die Aufklárung haben wir jetzt weiterzuführen...", en Reschke, R. (ed.) *Nietzsche: Radikalaufklarer oder radikaler Gegenaufklárer. Nietzscheforschung, Sonderband 2,* Akademieverlag, Berlín 2004, pp. 123-132,
ZITTEL, C, *Das ásthetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach* Zarathustra", Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 2000.
____ - _ , *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche,* Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1995.

CAPÍTULO 4

La sabiduría de Nietzsche: El espíritu libre a la búsqueda de un nuevo arte de vivir

"Yo vivo en mi propia casa
Nunca he imítado a nadie
Y aun no he reído de cada maestro,
Que no se rió de sí mismo.
Sobre la entrada de mi casa."
La gaya ciencia,
Lema de la edición de 1887
KSA. 3, 343.

"Espíritu libre, un concepto relatívo: se denomina espíritu libre,
a aquel que en función de su origen, su entorno, su posición y cargo,
o en función de las ideas dominantes en su época, pienso
en forma diferente de lo que se espera de él.
Es la excepción, los espíritus sujetos san U regia."
KSA, 2, MA 225, 189.

"¡Recuperar la antigua visión del mundo!
¡Efectivamente la Moira por encima de todo, los dioses
representantes de fuerzasivrdaderas!. Volverse antiguo."
KSA, 8, Primavera-verano de 1878, 28 [40), 507.

"*El filósofo, casi siempre, es "alguien que se encraga de lo correcto";*
el escéptico, empero, no se juega el todo por el todo, no sólo
parque no sabe lo que es el todo, sino, porgue no le interesa.
No pretende ser ni Dios ni tampoco el vengador de los desposeídos.
Llega a simpatizar, quizá inclusive ocasionalmente se solidarizará
con ellos, simplemente porque en ellos reconoce seres como el mismo,
y porque para él todas las ideologías de la desigualdad
y de la opresión son solamente mentiras interesadas.
Sólo le da asco la autovictimación ideológica.
Indudablemente es capaz de la indignación personal,
pero no la procura y, a través de ella, se convierte en profeta."
R. BURGER. *Überfälle {Asaltos),* 1991: 127

DESDE LOS inicios del siglo xx, la filosofía de Nietzsche hizo carrera como mitología de la antiilustración. Sus escritos, como testimonios antirracionalistas y antioccidentales, pueden encontrarse desde la interpretación de Ernst Bertram, pasando por el Círculo George y

la Revolución conservadora, hasta Alfred Baeumler, el intérprete de Nietzsche al servicio del nacionalsocialismo. Según este último, Nietzsche habría luchado durante toda su vida contra dos mundos históricos: "contra el sacerdotal-romántico y contra el racional-iluminista" (Baeumler, 1940:69). Esta caracterización hecha por Baeumler, fue retomada después de manera totalmente acrítica por Georg Lukács en su escrito El *asalto a la razón*, en el que Nietzsche es estigmatizado como representante del irracionalismo del periodo imperialista de Alemania. Durante varias décadas, Lukács imprimió esta imagen de Nietzsche en la izquierda dogmática e, inclusive, también en una parte de sus representantes no ortodoxos.

La noción de que esta estigmatización de Nietzsche como irracionalista constituía una simplificación, siempre estuvo presente en la interpreteción francesa del filósofo, desde Bataille hasta Foucault, y fue sometida a una acuciosa revisión por parte de Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la Ilustración.*

"Desde el trabajo de estos dos autores, se demostró que aun en los puntos en que la filosofía de Nietzsche criticaba la Ilustración, seguía siendo una filosofía que había pasado por ella. No es una antillustración la que en Nietzsche combate a la Ilustración. Es más bien la propia Ilustración, la que con él se transforma en su contra parte" (Ottmann, 1985: 9). La razón, que no reconoce lo que le es extraño, se torna ella misma particular e irracional. El tema de "Nietzsche y la Ilustración" es entonces, ciertamente, mucho más complejo de lo que podría parecer a primera vista. Y si se observa el concepto de Ilustración en Nietzsche de manera más detenida, entonces también queda inmediatamente claro que no visualizó en primera instancia a la Ilustración francesa como tal, sino que descubrió ya anteriormente una fase de la Ilustración en la Antigüedad, vinculada con los estoicos y el nombre de Epicuro. Desde la perspectiva biográfica, hay que constatar que, entre 1876 y 1882 -es decir la fase de su vida en que se entendía a sí mismo como "espíritu libre"- Nietzsche quería ser iluminista y sólo iluminista. Es verdad que Nietzsche también se convirtió después en crítico y dialéctico de la Ilustración; pero se convirtió en un crítico que en los años ochenta

hablaba de una "nueva ilustración", que inició a partir de su propia filosofía.

I

A mediados de los años setenta Nietzsche dio un importante giro. Los escritos de aquellos años, *Humano, demasiado humano* (1878-1879), El *caminante y su sombra* (1880), *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882), documentan una crisis y son testimonio de una transición. Se desprende de los ideales de su juventud, de Schopenhauer y de Wagner, y arriesga un nuevo inicio. Ya desde principios de los años ochenta anticipa motivos de su posterior filosofía, de la voluntad de poder y del eterno retorno, que le permiten retornar a la filosofía trágica de los primeros años.

La conciencia toma el lugar del mito, la razón el lugar del instinto. Nietzsche se vuelve iluminista y se alinea con la historia de la Ilustración, desde Sócrates y los sofistas, pasando por los estoicos y Epicuro, hasta los enciclopedistas franceses y, no por último, con Voltaire, a quien está dedicado *Humano, demasiado humano.* Nietzsche sustituyó la gravedad del mito trágico por una heroica refinada, la imagen del filósofo risueño. La melancolía germanogriega cede el paso a la alegría y a la ligereza mediterráneas. A partir de entonces, se entiende a sí mismo como espíritu libre y espera una nueva aurora de la Ilustración, un nuevo *siéck de lumiére* (siglo de las luces). Cuando en esa época Nietzsche se concibió a sí mismo como espíritu libre, esa autocaracterización recordó entonces tanto a la lucha de la Ilustración con la religión, como al escepticismo á *la* Montaigne, al exhorto a la tolerancia, al igual que a la moral estoica o epicúreo-hedonista de los espíritus libres.

Nietzsche se volvió iluminista cuando sus esperanzas anteriores de un renacimiento del mito trágico de los griegos se vinieron abajo. La adopción del concepto de espíritu libre describía los procesos de una liberación general: liberación de la religión y la metafísica cristianas; liberación de la moral y la política dominantes; inclusive del arte, en tanto que éste constituía una sola cosa junto con la metafísica y la religión. El arte, que para el joven Nietzsche del escrito de la tragedia debía "justificar" la existencia, ahora para el espíritu libre

ya sólo debía hacerla más soportable (SKA 3, FW 107, 464)- Las esperanzas ya no se orientan hacia el mito o la metafísica de los artistas. Su lugar lo toma la esperanza en el conocimiento y la ciencia. En Nietzsche, la crítica üuminista es una especie de "teoría crítica", con pretensiones tanto teóricas como prácticas.

Los "errores" de la metafísica, de la religión y de la moral son remitidos a su origen "humano, demasiado humano", a las pasiones, los miedos y los sentimientos de culpa; y la crítica, que en esta medida conduce al "origen", rebate teóricamente lo que nace de él, tanto como lo libera en forma práctica. "Con la comprensión del origen, aumenta la insignificancia del origen" (KSA, 3, M 44, 52).

Con su estilización como espíritu libre, Nietzsche se colocó dentro de la tradición francesa de la Ilustración, particularmente en la de Voltaire; al mismo tiempo, empero, en esta herencia estaban incluidos los moralistas franceses, a cuyos respresentanes -Montaigne, Vauvenargues, Chamfort, La Bruyére y La Rochefoucauld- siempre se aproximó con respeto. Así, el autodenominarse espíritu libre tenía como sentido asumir la lucha con la religión y la autoridad de la Iglesia, y profesar el *sapere aude*, así como cierta relajación y libertinaje de la moral. Tradicional mente, los espíritus libres tenían reputación de una dudosa moral; y a la interrogante sobre su moral, que ya no debía ser la cristiana, con frecuencia respondían con el recurso de la Antigüedad, particularmente la epicúrea. También en la autodenominación de Nietzsche se escucha esta resonancia: la agudización del relajamiento moral en "inmoralismo", la apuesta del retorno a la Ilustración antigua, a la escuela estoica y a Epicuro, contra el cristianismo.

Sin traicionar su predilección por los presocráticos, Nietzsche se había orientado ahora también hacia las grandes escuelas de la antigüedad tardía: a la escuela estoica, de la cual le atraía particularmente Epicteto; a Epicuro, cuya revaloración por Nietzsche en la historia de la filosofía alcanzó una cúspide. Estoicos y epicúreos constituían modelos que podían representar, al mismo tiempo, tanto la teoría crítica como la liberación práctica. Como para tantos otros espíritus libres modernos, de Gassendi hasta Montaigne, pasando por Bayle, también para Nietzsche el consuelo de la religión cristiana

es sustituido por el consuelo y la promesa de dicha de Epicuro, como tranquilizante anímico para la duda, que al mirar hacia la antigüedad se cercioraba de que en algún momento era posible una vida independiente de la política y la sociedad de la época, de la religión y la moral dominantes.

Lo que impresionaba particularmente a Nietzsche de la filosofía antigua, era que colocaba la pregunta de cómo *puedo conducir* mejor *mi vida* en el centro de sus reflexiones. El arte de vivir de la antigüedad griega, la transformación de la propia vida en una obra de arte, el cuidado del propio yo, tales eran los momentos centrales de una filosofía que no se disociaba de la vida, sino que intentaba descifrarla en forma reflexiva. Porque cuando muy tarde, a partir de Sócrates una de las principales expectativas de la ética antigua era practicar una forma de vida apegada a la razón. Especialmente en las escuelas de filosofía romano-helenísticas de los estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos esta pregunta se colocaba en el centro de la reflexión filosófica (Zimmer, 1999: 17). Sócrates prescindió deliberadamente de la pretensión de establecer una teoría filosófica. Interpretaba a la filosofía como un reflejo de la práctica de vida. Su técnica de interrogación y conversación era expresión de una postura crítica y anticonformista, que finalmente se acreditaba en su confrontación con la muerte. La postura predeterminada por Sócrates y la ética peripatética fijada en la temática, se convirtieron dentro de las escuelas de filosofía romano-helenísticas en la pretensión más importante no sólo de la ética, sino de la filosofía en general. En la ética helenística, el tema de la postura ante la vida fue formulado como una filosofía de la existencia individual.

La necesidad de un modo de vida consciente provenía, evidentemente, de las incertidumbres de cada época, sin importar cuáles fueran los acontecimientos históricos. En la época helenística, la polis ya no era capaz de satisfacer la necesidad de seguridad del individuo, dado que había perdido su cohesión interna. Pero, lo que por un lado podía ser una pérdida dolorosa, por otro significaba una nueva y hasta entonces desconocida libertad: ya no tener que vivir la vida delineada por la familia y la sociedad; ya no estar sujeto a una estrecha red de control social, Sino poder desarrollar *concep-*

tos propios de vida (Schmid, 1998: 29). Se trata de obtener una fuerza individual, propia, para no estar a merced de fuerzas extrañas. El contexto histórico de profunda incertidumbre hace surgir la necesidad del cuidado propio, que Sócrates recoge, cultiva metódicamente y convierte en un concepto con repercusiones de largo alcance en la historia de Occidente. El amor a la sabiduría, que es precisamente la filosofía, se esfuerza por comprender la esencia de las cosas, de tal manera que la vida pueda ser conducida de manera bella y correcta. La ética, entonces, definitivamente ya no es la costumbre heredada, sino se fundamenta en la postura del individuo, en su *ethos*; surge de la elección *(prohaíresis)* que el individuo hace sobre la base de la inteligencia *(phrónesis),* para alcanzar su objetivo de excelencia y dicha. La soberanía de sí mismo es el resultado de la afirmación del yo en las relaciones desarrolladas y elegidas con otros; no en último término, debido a esta causa la relación de la amistad, junto con el "amor a uno mismo", ocupa un espacio tan amplio en la ética.

En esta época agitada son diseñados otros varios modelos que colocan cada vez con mayor énfasis a la autarquía *(autarkeia)* en el centro y que» con ayuda de la práctica *(áskesis),* también intentan realizarla. En el arte de vivir de los cínicos, se vuelve característico conceptual izar la autarquía menos en forma teórica y más de manera existencial, y ejercitarse de tal modo en la autosuficiencia, que la casi total ausencia de necesidades garantice una independencia lo más amplia posible de circunstancias externas y fuerzas heterogéneas (Schmid, 1994). Para Diógenes, a fin de cuentas, "vivir de la manera más bella" significa llevar una vida libre, autárquica; y, la enseñanza de ello, la ve como una tarea de la filosofía.

Epicuro ve igualmente en la autarquía un "gran bien", cuyo mayor fruto es la libertad; su realización debe ser posible en aquel jardín que se convirtió en el símbolo del arte epicúreo de vivir. Sin duda se trata de un jardín de los placeres, porque en este caso una vida placentera es el objetivo de una forma de vida basada en la reflexión. Esto, sin embargo, no significa un desenfrenado consumo de placer, sino un uso selectivo de los placeres (Epicuro, *Carta a* Meneceo, 1982: 129), así como una minimización de las necesidades para

maximizar el placer en su consumación y extraer de los motivos más pequeños la máxima alegría de vivir. En el círculo de influencia de este jardín, también se convierten en individuos autárquicos aquellos que, de lo contrario, eran menospreciados en la sociedad antigua: las mujeres y los esclavos. Y las relaciones de amistad que se cultivan en el jardín, impiden que cada cual ya sólo se ocupe de sí mismo.

La antigua filosofía del arte de vivir encuentra su cúspide en la escuela estoica, en lo que concierne al concepto mismo del arte de vivir (gr. *peri bion téchne*, lat. *ars vivendi)*, lo detallado de su elaboración y la concentración de la actividad filosófica. El arte de vivir estoico consistía en rehuir las actividades absorbentes y dirigirse hacia uno mismo para practicar la auto apropiación: *Vindica te Ubi* ("apropíate de ti mismo"), es el lema de Séneca (Séneca, Cartas a *Lucilas sobre la ética;* Veyne, 1993). Fortificado de esta manera, el Yo debería estar en condiciones de aceptar hechos adversos, soportar carencias con resignación y, en caso necesario, rebelarse ante el destino. Tal como la madera y el bronce, en otras artes, así la vida de cada uno se convierte en el material de un arte de vivir, cuyo manual escribe Epicteto. Todo su esfuerzo lo concentra sólo en aquellas cosas que están bajo su dominio; lo demás lo asume con indiferencia en un estado "libre de inquietud" (ataraxia). Lo que pueda acarrear beneficio o perjuicio, sólo lo espera de sí mismo, no de influencias externas. Finalmente también corresponde a la autarquía reconocer, y aceptar, lo que no está bajo el dominio del Yo.

El concepto de espíritu libre de Nietzsche retomó las tradiciones de la Ilustración antigua tal y como fueron desarrolladas por Epicuro y Epicteto, con el objeto de hacerlas fecundas para una nueva Ilustración. El intelectualismo que Nietzsche ensayó durante su época como espíritu libre, fue un experimento que mediante nuevas vías intentaba hacer realidad viejos objetivos: el renacimiento de Grecia, la salvación de la cultura amenazada, la lucha contra el cristianismo. En adhesión a las antiguas doctrinas filosóficas, exhorta a una autoliberación y autoformación, que son asunto exclusivo de cada uno. Y la imagen de individuo sobre la que se asienta Nietzsche, se encuentra permeada por un "individualismo aristocrático", por el ideal de los pocos y los mejores, delimitado de la moral y los ideales del

"rebaño". Lo que se acentuó en Nietzsche durante los años de la nueva filosofía de la Ilustración, fue la propensión a un repliegue de la sociedad, la inclinación hacia una posición apolítica. "Para empezar, más que nunca debe estar permitido a algunos abstenerse de la política y hacerse un poco al lado: a ello los impulsa el gusto por la autodeterminación, y también es probable que con ello esté relacionado un pequeño orgullo, el de callar cuando demasiados hablan o, en general, cuando hablan muchos" (KSA, 2, MA, I, 438, 286). El ideal del individuo apolítico tenía, por una parte, sus raíces en las mejores tradiciones del filosofar antiguo y, por otra, en el privatismo del espíritu libre moderno. Nietzsche se había vuelto un prosélito del *late biosas* ("la vida escondida") y la dicha de la vida teórica, de la sabiduría estoica y el *kepos* de Epicuro, del *cultiver son jardín* del *Candide* voltairiano.

También de fuentes estoicas y epicúreas se nutrió el intento de desprender al espíritu libre de las amarras de la política. Epicuro partió de la imagen del hombre vulnerable y necesitado, interpretó la asociación de los seres humanos por razones de utilidad y la fundamentó en el acuerdo de "no dañarse ni permitir que se dañen unos a otros". En el trasfondo, para los sabios quedó la posibilidad del repliegue al pequeño círculo de los amigos, suficiente en sí para la autarquía. La libertad de perturbaciones era alcanzable, dado que en caso necesario los pensadores podían replegarse a una vida escondida. La prescindencia que Epicuro hizo de la metafísica y de la gnoseología, se convirtió para Nietzsche en un indicio seguro de su modernidad. "Epicuro fue uno de los pocos capaces de dar respuesta a la pregunta sobre la utilidad de la filosofía y la esencia de la moral: 'La filosofía como un arte de vivir, no como un arte para descubrir la verdad' (KSA, 13, 12 [1], 197), puede leerse todavía en un fragmento de principios de 1888. Y ello, porque Epicuro se había sumergido a profundidad en la vida y la naturaleza. Sus pensamientos no surgieron en el espacio vacío de la especulación, sino de una percepción directa de la vida (Bornmann, 1984: 179). Lo que a Nietzsche le interesaba de la ética antigua y, particularmente, de la ética epicúrea, era que la Antigüedad colocaba al hombre actuante en el centro de su visión, en tanto que los filósofos modernos se concentraban en

la valoración moral de determinadas acciones. De esta manera, la ética antigua procedía en forma "actor-céntrica", mientras que la moderna lo hace en forma "acción-céntrica".

"En la Antigüedad existía un interés central en explorar las condiciones para el tránsito del filósofo principiante, el «necio» al filósofo como tal, el «sabio»." (Horn, 1998: 192).

En sus esfuerzos por alcanzar la objetividad y la normatividad los modernos propiamente formulaban su ética desde una perspectiva de Dios, con lo cual revelaban con facilidad que igualmente eran herederos de los preceptos de la moral judeo-cristiana, que se reivindicaba como universal. La ética antigua, por el contrario, determinaba la conducta buena o valiosa en tanto que lanzaba la pregunta de lo que era bueno o valioso para alguien: con ello examinaba lo que alguien debía hacer, desde la perspectiva de que una actuación correcta se vinculaba con un beneficio para el propio actor.

Indiscutiblemente, Epicuro pertenece a las grandes experiencias formativas de Nietzsche. En el *Viaje por el Hades* (1878), Epicuro y Montaigne, junto con Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer, son dos de las muy pocas sombras que no rehuyen al nuevo Odiseo en el mundo subterráneo. Y, justamente, son estos cuatro pares de la historia de la filosofía con los que Nietzsche desea entrar en conversación (MA, I, 408, KSA, 2, 533). Tan sólo esta selección, y su agrupamiento, son ya indicativos de los valores que Nietzsche reexperimenta en Epicuro.

La comprensión social que Nietzsche tenía de la filosofía de la Antigüedad tardía, estaba marcada por la emancipación epicúrea de la pobreza y la riqueza, de la posición y la clase. Que Nietzsche desestimara las diferencias sociales, era una continuación en línea recta de la liberalidad de la Antigüedad tardía. El *kepos* de los epicúreos era igualmente asequible a los esclavos que a los hombres libres. El sabio estoico daba igual validez a todos los roles sociales. El quería ser libre, sin importar si era un esclavo como Epicteto o un emperador como Marco Aurelio. "Epicteto era un esclavo: su hombre ideal se ubica fuera de cualquier posición social y es posible en todos los estamentos" (KSA, 3, M, 546, 316). Si alguien quiere y puede ser libre, no es asunto ni de la política ni del origen, como tampoco de las

propiedades y el rango. Así lo reivindica el espíritu libre de Nietzsche, de la misma forma como, más tarde, en el *Zaratustra* se dirigirá "a todos y a nadie". Si el tercer mandamiento del espíritu libre rezaba "no deberás ser rico ni pordiosero" (KSA, 8, octubre-diciembre de 1876, 19 [77), 348), entonces esto indicaba que el autoiluminista debía liberar su vida de las condiciones de origen social, posición o propiedad. A partir de ello, el veredicto de Nietzsche desestimó una simple redistribución de la riqueza, porque quien modifica estas condiciones, aún no modifica mucho. Antes de modificar cualquier otra cosa, los hombres deben primero modificarse a sí mismos; fijarse objetivos metaeconómicos que ennoblezcan la vida. Los espíritus libres constituyen una Internacional de la emancipación sociológicamente inasible, que se anticipa a las formas de liberación posburguesas y postsocialistas.

También la forma en que los espíritus libres debían vivir y la pregunta sobre su moral, son preponderantemente respondidas a través de Epicuro. El concepto inicial que Nietzsche tenía de la Ilustración sugiere una moral epicúrea, entre "heroica" e "idílica". En *El caminante y su sombra*, se puede encontrar la siguiente observación de Nietzsche: "Epicuro: el descubridor de una forma de filosofar heroico-idílica" (KSA, 2, ws, 295, 687). Si bien el joven Nietzsche había loado la heroica dura del pesimismo schopenhaueriano y de los héroes trágicos, ahora alababa un epicureismo que toma de Epicuro ambas cosas: el alto aprecio por las pequeñas alegrías y las cosas cercanas, y también la conciencia de la necesidad de un determinado ascetismo y un logismo del placer. Todo esto era lo que Nietzsche tenía en mente, cuando en el aforismo 192 de *El caminante y su sombra* describió a Epicuro como un filósofo de la opulencia: "El filósofo de la opulencia. Un pequeño jardín, higos, unos quesitos y, agregado a ello, tres o cuatro buenos amigos. Tal era la opulencia de Epicuro" (KSA, 2, ws, 192, 638).

El Nietzsche epicúreo, entonces, describe al pretendido heroísmo como uno de carácter "refinado" o inclusive "idílico"; como una mezcla de ascetismo y bucolismo, que recuerda tanto a Teócrito como a Epicuro, a los paisajes ideales de Poussin o de Claude Lorrain. En este caso, "idílico" tiene el significado habitual desde el siglo XVIII,

que corresponde a la contemplación sosegada y tranquila de una naturaleza que pasa como buena, porque carece de razón. De la misma manera debe ser entendida la conocida imagen de Epicuro en *La gaya ciencia.*

> Sí, estoy orgulloso de disfrutar del carácter de Epicuro, quizá como alguien cualquiera, y en todo lo que escucho y leo de él, la dicha del atardecer de la Antigüedad: veo mirar sus ojos hacia un extenso mar blanquecino, por encima de orillas rocosas sobre las que se tiende el sol, mientras animales grandes y pequeños juegan bajo su luz, tan tranquilos y seguros como esa misma luz y aquellos mismos ojos. Tal dicha sólo pudo experimentarla alguien que sufre permanentemente; la dicha de unos ojos ante los cuales el mar de la existencia se ha calmado y que, ahora, ya no se sacian de ver su superficie y esa colorida, delicada y trémula piel marina: nunca antes la voluptuosidad tuvo semejante modestia (KSA, 3, FW, 45, 411).

Nietzsche vio a Epicuro como lo que era; el maestro de un hedonismo que entendía a la felicidad como el resultado de un profundo padecimiento del mundo, que diferenciaba absolutamente entre los deseos físicos y los placeres superiores, y en el que el ascetismo siempre estaba implícito. El epicúreo, que siempre tiene presente la necesidad del ascetismo, alcanza una especie de dichosa pobreza y sereno desprendimiento, que nunca es renuente a las pequeñas alegrías cotidianas. A diferencia de la dura ataraxia de los estoicos, el ascetismo de los seguidores de Epicuro conduce a una dicha absolutamente disfrutable, vivible en una discreta abundancia y con las alegrías ni tan pequeñas de una vida moderada (KSA, 3, FW, 306, 544). En la modestia de sus necesidades, el blando asceta alcanza la dicha de la benevolencia hacia el mundo. "Paz a mi alrededor y buena voluntad hacia todas las cosas cercanas" (KSA, 2, WS, 350, 702), Nietzsche describe así su *solución dorada,* haciendo alusión al *áurea mediocritas* de Horacio quien, como él, había sido "un cerdito de la piara de Epicuro".

Finalmente, Epicuro y Epicteto explican lo que se denomina como el inmoralismo de *Nietzsche*; la tesis de la "no responsabilidad

e inocencia" de cada uno (KSA, 2, MA, I, 107, 103). Este inmoralismo con frecuencia ha sido interpretado como amoralismo. Pero la reflexión histórica demuestra que el inmoralismo de Nietzsche pretendía ser una renovación de determinadas forma de moral. El inmoralismo como promesa de una liberación de la culpa, es genuinamente epicúreo y estoico. El antiguo sabio ya encontraba que "nadie era culpable" (KSA, 2, MA, II, 386, 528), ni él ni los demás. Sabía del destino y, como Epicteto, reconocía "lo inevitablemente natural" (KSA, 2, MA, i, 141, 136). Fue apenas la religión cristiana la que lo cargó de culpa. La Ilustración de Nietzsche, inspirada en la Antigüedad, lo libera de ella y lo que intenta, no es una irresponsabilidad, sino una intensificación de la responsabilidad.

La Ilustración con tono antiguo y la ilustración anticristiana de Nietzsche estaban hermanadas. La crítica a la religión cristiana siempre estaba implícita. A través de ella, Nietzsche intentó también una liberación de la conciencia de culpa y de pecado; y la tarea de la Ilustración orientada hacia la Antigüedad, es la de sobrepasar todo augurio de paz cristiano y todos los "no juzgues" del Nuevo Testamento. Dado que tanto para los epicúreos como para los estoicos la felicidad suprema era el bien mayor del hombre (Carta a Meneceo, 128), en estas filosofías de lo que se trataba era de excluir todos los elementos que pudieran obstaculizar esta meta. Epicuro otorgaba un gran valor a la comprobación de que la dicha podía ser alcanzada en el transcurso de la vida humana y con medios humanos. La razón corrige la conducción de vida mediante la revelación de los bienes verdaderos y el rechazo de las metas falsas y, de esta manera, conduce hacia la *eudaimonia,* la felicidad (Horn, 1998: 91; Hossenfelder, 1995: 103). De lo que se trata, tanto para Epicuro como para los estoicos, es de restar valor a todo lo que no es indispensable. Dicho en pocas palabras, el ideal de felicidad epicúreo se apoyaba en dos elementos: en la idea de un manejo soberano del mundo, así como en una capacidad de gozo reflexiva. Ambas debían alcanzarse mediante el conocimiento filosófico y una práctica dirigida. Por lo tanto, Epicuro defendía, por una parte, una forma de vida ilustrada-autoconsciente; y, por otra, una reflexiva-hedonista. Tenía la convicción de que el principal obstáculo para la felicidad humana con-

sistía en las preocupaciones innecesarias que el hombre se echaba encima a lo largo de su vida. Para hacer plausible su concepto de felicidad, debe clarificarse el rechazo que Epicuro tenía hacia las falsas formas de preocupación. Se trataba, principalmente, de cuatro tipos de preocupaciones a las que, por sus consecuencias a largo plazo, Epicuro consideraba como mermativas del gozo.

1. el miedo a apariciones en el cielo (expresado en forma más moderna: el miedo a fenómenos naturales alarmantes);
2. el miedo a la muerte;
3. el miedo a la condición insaciable y desasosegada de los propios deseos;
4. el miedo a dolores desmedidamente fuertes.

Para la terapia de este género de inquietudes, Epicuro desarrolló una especie de disciplina científica, que debía transmitir conocimientos concluyentes y confiables sobre la posición del ser humano en el mundo. A esta terapia le dio el nombre de canónica. En sentido ilustrado, ésta se orientaba contra aquello que Epicuro calificaba como "mitología".

De esta manera, el pensador de Samos desechó todas las interpretaciones antinaturales, dramáticas y exaltadas de la naturaleza, en beneficio de modelos de explicación naturales, sencillos y apegados a las leyes. Su interpretación de las apariciones celestes y otros fenómenos naturales apunta a una sobria objetividad que, comparativamente, sólo volvió a ser alcanzada en las ciencias naturales de la época moderna. De esta manera, las apariciones en el cielo no tienen ninguna relación con castigos divinos.

"Para Epicuro, el rechazo a las representaciones supersticiosas del mundo era tan importante, que le encontraba sentido a su propia filosofía por el solo hecho de, en bien de su propia felicidad, no dejarse irritar más por ellas" (Horn, 1998: 93).

También según la concepción estoica, el cosmos no era algo repudiable o ajeno a la razón; pero, a diferencia de los estoicos, Epicuro prescindió de la contextualización metafísica de la armonía del cosmos, y rechazó *suposiciones* especulativas de este tipo.

Con ello, sin embargo, también estaba vinculado otro punto de diferenciación frente a los estoicos. Epicuro rechazaba vehementemente el concepto estoico del destino, la *heimarmené.* Para él, el ser humano no es un actor dentro de una obra de teatro puesta en escena por fuerzas superiores-, el curso del mundo no está determinado por la divinidad. En consecuencia, la dicha no se alcanza por la vía de la adaptación del ser humano a la razón y el orden cósmicos, sino únicamente mediante su propio esfuerzo para salir de su persistente adolescencia- Y la intención era que el filósofo de influencia epicúrea alcanzara una soberanía tal, por lo menos en lo referente a las cuestiones centrales de la vida: "Sólo en las cosas sin importancia se le atraviesa al sabio la casualidad; las grandes e importantes, en cambio, las ha normado la reflexión juiciosa, las norma ininterrumpidamente a lo largo de la vida y habrá de normarlas siempre" *(Carta a Meneceo;* 123).

Adicionalmente, Epicuro y Lucrecio remiten la religión al temor y el miedo, y éstos son curados mediante la medicina epicúrea. La idea de que los dioses son los que conceden la dicha o la desdicha a los hombres es rechazada. La concepción que Epicuro tiene de los dioses se aprecia como una construcción casi racionalista: los dioses no son responsables ni de la disposición ni del curso del mundo, y no se ocupan de los asuntos humanos (Lucrecio, *De rerum naturae III:* 15-24)- Para Epicuro, los dioses son seres inmortales de inequívoca serenidad e impasible sosiego. De esta manera, para todo aquel que siguiera a Epicuro se desvanecía el miedo hacia los dioses o hacia su castigo. Uno de los consuelos de la filosofía de Epicuro radicaba en que permitía excluir interrogantes últimas, y mostrarlas como insignificantes para la práctica. Y Nietzsche, el iluminista y espíritu libre que deseaba ser heredero de la Ilustración antigua, se adhiere en sus observaciones de este periodo a los conocimientos de Epicuro. En el aforismo 7 de *El caminante y su sombra* dice:

> Epicuro, el apaciguador de almas de la Antigüedad, tenía aquella maravillosa comprensión, tan difícil de encontrar hoy todavía, de que para tranquilizar el espíritu no era en ningún modo necesaria la resolución de las últimas y extremas interrogantes teóricas. Así que, para

> él, bastaba decir a aquellos a quienes torturaba el "miedo divino": "Si hay dioses, éstos no se ocupan de nosotros", en lugar de discutir infructuosamente, desde la distancia, la pregunta última de si existen dioses o no (KSA, 2, ws, 7, 543).

Sin embargo, a la vez, Nietzsche reconocía que la lucha de Epicuro en realidad no le atañía a los dioses del paganismo. Él sabía, con su desarrollada sensibilidad, que un filósofo de la Antigüedad que rechazaba y ridiculizaba la tradición heredada, en realidad se refería a aquella forma de religión a la que Nietzsche, con un dejo de desprecio social, calificaba como la religión de las clases no aristócratas. Y él justamente las combatía en sus formas de expresión indignas, como por ejemplo el sentimiento de gratitud hacia los dioses o el temor a los castigos en el más allá. En este sentido, el blanco de la crítica de Epicuro no es propiamente el paganismo, sino el "cristianismo preexistente" (16 [15] KSA, 13, 486), que habría de despojar a la Antigüedad de sus frutos.

"Hay que leer a Lucrecio para comprender lo que en realidad combatió Epicuro; no el paganismo, sino el «cristianismo», es decir, la depravación de las almas por la idea de la culpa, por el concepto del castigo y la inmortalidad" (KSA, 6, AC, 58, 246).

El cuádruple remedio de Epicuro había augurado la liberación del miedo a los dioses y a la muerte, del temor ante la condición inalcanzable del bien y lo insoportable del sufrimiento. Al tornarse indiferentes los dioses, tanto en Epicuro como en Nietzsche se neutraliza el miedo a la muerte. "El mal más atroz, es decir la muerte, no nos atañe, porque en tanto existimos, la muerte no está ahí; y cuando está ahí, nosotros ya no existimos. Por lo tanto, no le atañe ni a los vivos ni a los muertos, porque entre los primeros no está, y los segundos ya no existen" (Carta *a Meneceo:* 124). Esto fue lo que dijo Epicuro, lo que en Nietzsche se transformó en "lo que hay «después de la muerte» ya no nos incumbe" (KSA, 2, M_f 72, 71).

Después, toda la promesa de dicha y tranquilidad anímica del espirim libre se dejó sintetizar en la siguiente frase: se viviría, a fin de cuentas, 'entre los hombres y consigo mismo como en la natu-

raleza, sin alabanza, reproche ni alteración, deleitándose como en una obra de teatro con muchas cosas que hasta entonces sólo habían causado temor" (MA, I 39, KSA, 2, 54).

Nietzsche creyó -quería creer- temporalmente en la neutralización del sufrimiento y en la posibilidad de una discreta dicha. La Ilustración antigua liberaba del miedo y redimía de la culpa. Y en su fase de espíritu libre, hizo propia la doctrina central de la filosofía helenística sobre lo que está en nuestras manos y lo que no nos incumbe. En lo que no se puede influir, se vuelve indiferente; al destino se le da lo que es del destino. Para el filósofo, de otra forma, sobre el hombre no debía regir ningún destino inevitable. También el hombre individual debía ser *fatum;* con su voluntad y decisión igualmente parte del destino, corresponsable, aunque no en el sentido de un pecado original o una culpa existencial.

Con ello, evidentemente lo antiguo se vincula con lo moderno; la liberación del miedo de los antiguos y la antigua teatralización de la vida, con la creencia en el destino de Spinoza y la neutralización ética de las cosas. Echa a un lado quedaba toda doctrina del pecado original y de la culpa. La esperanza de liberación del cristiano era canjeable por la vía del consuelo anímico de los antiguos.

Y es precisamente en este punto donde convergen el antiguo arte de vivir y la renovación de la ética de Nietzsche, en la metáfora del espíritu libre. Porque en él, tal como lo planteó la filosofía helenística, el arte de vivir sólo significa convertir la propia vida en objeto de un género de conocimiento y de arte.

"Nietzsche conoce los dos elementos en los que, consecuentemente, se basa una filosofía del arte de vivir: la filosofía como forma de vida y arte de vivir llevado a la práctica; y la filosofía como reflexión de esta filosofía práctica, es decir el punto de convergencia de pensamiento y existencia" (Schmid, 1992: 50). Con Nietzsche, la filosofía del arte de vivir asume la tarea de la formación del sujeto que se libera de la moral y, con ello, se vincula íntimamente con la figura del espíritu libre. Porque ahí donde las normas habitualmente obligatorias son cuestionadas, el ser humano depende de sí mismo y debe formular una nueva ética o sucumbir.

Sin embargo hay que distinguir la moral de la ética, que conforme al concepto aristotélico del *ethos* se remite al individuo. Una ética en el sentido del arte de vivir y de una praxis de la libertad, sustituye las normas rebasadas, que se han vuelto obsoletas. Como en la antigua ética, en este arte de vivir se trata de la capacidad de formarse y dirigirse a uno mismo, y en no delegar en otros la preocupación por uno mismo. En la tradición de la antigua Ilustración, para Nietzsche se trata del "hombre de la prolongada e independiente voluntad propia" (KSA, 5, GM, n, 2, 293), que establece sus propios valores y que, además, está en condiciones de hacerlo. Este individuo soberano se caracteriza por el dominio sobre sí mismo, y la medida de su autodominio se encuentra en proporción directa con su capacidad de ser responsable. Con su ética del espíritu Ubre, Nietzsche retornó a la filosofía de la época helenística, que se caracterizó por su orientación hacia una práctica de vida. Durante ella, la filosofía se entendió como una disciplina orientadora, esclarecedora y normativa. En esta fase de una nueva Ilustración, Nietzsche anticipa la tesis que posteriormente consolidó el filósofo de la historia francés, Pierre Hardot (1999, 2002), de que las filosofías antiguas se sustentaron básicamente en la idea de una conducción del alma y de una preocupación por uno mismo. En el prólogo de su libro *Philosophie ah Lebensform.* Antike *und moderne Exerzitien der Weisheit (La filosofía como forma de vida. Ejercicios de sabiduría antiguos y* modernos, 2002), llega a la siguiente conclusión sobre la filosofía de la antigüedad griega: "Me he percatado de que la filosofía no es sólo una forma de ver el mundo, sino una forma de vivir; y de que, en comparación con la vida filosófica concreta y vivida, todos los discursos teóricos no son nada" (Hardot, 2002: 9).

De acuerdo con Hardot, a diferencia de lo que suele ocurrir en la Modernidad, en la Antigüedad el saber filosófico siempre está dirigido a la persona de aquellos que buscan conocimiento u orientación. Está orientado hacia sus destinatarios específicos. Como disciplina y sabiduría profesional transmitida, la filosofía se guía por la capacidad de comprensión, la disposición de carácter, el nivel de conocimiento y la necesidad de saber de cada uno de los discípulos. En opinión de Hardot, el sentido de esta orientación radica

en el cultivo racional de una persona, en su auto formación, en la corrección de fallidas posturas de vida o en un cambio sustancial de actitud. Conforme a una metáfora particularmente socorrida por los estoicos, la filosofía fungía como un medio de curación. Al igual que la medicina curaba el cuerpo humano, la tarea de la fik> sofía debía ser curar el alma humana y, por cierto, en el sentido de una activación de sus propias fuerzas (cfr. Horn, 1998: 16).

Ya en el verano de 1874, cuando todavía estaba ocupado con la *Tercera Consideración* intempestiva: *Schopenhauer como educador,* Nietzsche había anticipado su viraje hacia la filosofía como un arte de vivir. En los escritos postumos de aquella época se puede leer: "El producto más inherente a un filósofo es su propia vida, es su obra de arte y, como tal, está dirigido tanto al mismo que lo creó como a las otras personas" (KSA, 7, primavera-verano de 1874, 34 [37]: 804).

En una carta fechada el 15 de julio de 1878 y dirigida a Mathilde Meier, Nietzsche remite el viraje hacia la filosofía helenística, en comparación con la anterior recepción de los presocráticos, a la nueva preocupación por una autoformación cotidiana. Este tema, que ya había sido significativo en *Schopenhauer como educador,* se acentúa decisivamente en la época de *Humano, demasiado humano.* En el primer escrito del periodo del espíritu libre, son revaluadas aquellas escuelas filosóficas que se desarrollaron entre los griegos al término de la "época trágica". Y es su ética, particularmente la de los estoicos y la de los epicúreos, la que atrae el interés de Nietzsche.

La carta de julio de 1878 constituye un testimonio de este nuevo entusiasmo.

> Puede usted percibir conmigo en qué aire puro de montaña, en qué dulce disposición de ánimo paso mi vida ahora, en contraste con las personas que todavía viven en la bruma de los valles; más decidido que nunca a todo lo bueno y diestro, cien pasos más cerca de los griegos que antes: cómo ahora vivo afanándome yo mismo, hasta en el más mínimo detalle, en busca de la sabiduría, en tanto que antes sólo veneraba y admiraba a los sabios -en síntesis, si usted puede percibir conmigo esta crisis y este cambio, ¡oh! entonces usted debería tener el deseo de experimentar algo semejante (KSB, 5, 734, 338).

El interés de Nietzsche por la ética helenística en esa época no fue casual. Era la época en que sus condiciones de salud se habían empeorado dramáticamente, y su atención a la dietética médica de la filosofía antigua tiene efectivamente que ver con este estado de salud sumamente precario. El 11 de julio de 1879, Nietzsche refirió así a su amigo y colega Overbeck sus esfuerzos, por lo demás no muy exitosos, para regular su forma de vida: "Ningún sabio de la Antigüedad necesitaría avergonzarse de cómo distribuyo mi día, mi régimen de vida y mi alimentación: todo de manera muy sencilla y, a pesar de ello, un sistema de 50 consideraciones frecuentemente muy delicadas" (KSB, 5, 864, 425).

En *El caminante y su* sombra del año 1880, la recepción que Nietzsche hace de Epicuro se manifiesta de forma muy clara, cuando coloca la atención hacia las "cosas próximas" en el centro de su filosofía. "Placidez en torno mío y agrado en las cosas próximas" (KSA, 2n, wS, 350, 702), es la divisa del último aforismo. "Debemos volver a ser vecinos de las cosas próximas" (KSA, 2, ws, 16, 551); la sombra en el diálogo final resalta una vez más este "augurio". Nietzsche critica que "las cosas inmediatas como por ejemplo comer, habitar, vestirse, desplazarse no sean objeto de la reflexión y de la transformación" (KSA, 2n, ws, 5, 541).

Si Schopenhauer había distinguido estrictamente la "ética" de la "dietética", para Nietzsche la dietética simplemente debía relevar a la ética.

A partir de estos planteamientos, Nietzsche sacó las siguientes conclusiones: en primer lugar, la indiferencia ante las cosas primeras y últimas; ante el conocimiento prescindible e imposible en relación con las interrogantes de la ética, la religión y la metafísica. En segundo lugar, la urgente necesidad de prestar una nueva atención a las cosas cercanas. Precisamente “las continuas transgresiones a las leyes más simples del cuerpo y del espíritu llevan al ser humano a una vergonzosa falta de libertad y dependencia”; y, por cierto, “a la básicamente innecesaria dependencia de médicos, maestros y cuidadores de almas” (KSA, 2, WS, 5, 541). Esta negligencia es la "principal causa" de la “fragilidad terrenal” (KSA, 2, WS, 6, 542),

En este periodo de su creación, Epicuro era para Nietzsche el modelo de la indiferencia ante las cosas primeras y últimas; pero también Sócrates fue otra vez revalorado y, en este caso, como crítico de las cosas cercanas.

Sin apegarse a ninguna figura ni escuela, Nietzsche se apropia en esta época de técnicas, estilos de vida y prescripciones éticas individuales. "Requiero de los pomos de ungüento y frascos medicinales de todas las filosofías antiguas" (KSA, 8, 28 [41], 509). En esta nueva "dietética" no sólo deben estar reunidas todas las diferentes escuelas antiguas; se trata de la síntesis múltiple de técnicas antiguas y modernas. "Los métodos de consuelo del cristianismo muy pronto habrán de convertirse en una antigualla, en un óleo que se ha vuelto rancio. Entonces resurgen los medios de consuelo de las filosofías antiguas, con un nuevo brillo, y se agrega nuestra nueva variedad de consuelo, la histórica" (KSA, 8, 41 [32], 588).

Con el cambio de perspectiva que se gestó entre la fase de *El nacimiento de la tragedia* y los escritos del periodo del espíritu libre y el iluminista, también se modificó la posición de Nietzsche hacia Sócrates. Si en el escrito de la tragedia todavía había sido infamado como destructor del mito y frío representante del *logos*, ahora aparecía como paradigma de una conducción de vida filosófica. De cualquier modo, Nietzsche se remitió a una determinada transmisión de la figura de Sócrates, que no necesariamente coincidía con la interpretación platónica- Alrededor de 1879, los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte son la fuente privilegiada de su perspectiva del ateniense. En una anotación de julio de 1879, que aparece en sus escritos postumos, se puede leer: "El libro más atrayente de la literatura griega: *Memorabilia socratis"* (KSA, 8, 41 [2], 584).

Nietzsche coloca los *Memorabilia* de Jenofonte en la cima de los manuales éticos, y enriende a Montaigne y Horacio sólo como un propedéutico para su lectura. Al respecto, en *El caminante y su sombra* Nietzsche escribe:

> Sócrates, si todo va bien, llegará el momento en que para auxiliarse tanto desde el punto de vista moral como racional se recurrirá mejor a los *Memorabilia* de Sócrates que a la Biblia; y en que Montaigne y

> Horacio sean utilizados como antecedentes y guías para la comprensión de las extremadamente sencillas e imperecederas formas de intermediación de Sócrates. Hacia él remiten las vías de las más diversas formas de vida filosóficas, que son básicamente las formas de vida de los más variados temperamentos; todas fijadas por la razón y la costumbre, y apuntando hacia la alegría de vivir y hacia el propio yo, de lo que uno podría concluir que, lo más característico de Sócrates, era una participación de todos los temperamentos. Como ventaja sobre el fundador del cristianismo, Sócrates tiene un tipo de seriedad regocijada, y esa sabuduría llena de picardía que conforma el mejor estado anímico del hombre. Aparte, también tenía una mayor inteligencia (KSA, 2, ws, § 86, 591-592).

Así, Nietzsche distingue a Sócrates como un fenómeno de excepción entre los filósofos griegos, dado que, para el resto, una ética filosófica sólo resultaba paradigmática e imitable en función de un determinado temperamento. Además, al mismo tiempo, la revaloración que Nietzsche hacía del libro de Jenofonte sobre Sócrates significaba una cierta crítica indirecta hacia el círculo filológico, que sustentaba una posición más bien despectiva hacia ese texto.

Que, en su fase de espíritu libre, Nietzsche favorecía más el modo de vida filosófico que la obra producida, se expresa con claridad en una carta dirigida a su amigo y compañero de estudios Cari von Gersdorf, el 26 de mayo de 1876: "Los filósofos griegos aparecen cada vez más ante mis ojos como modelo de la forma de vida a alcanzar: leo los *Memorabilia* con el más profundo interés personal. Los filólogos los encuentran mortalmente aburridos; ahí puedes darte cuenta cuan poco filólogo soy" (KSB, 529, 163-164).

Para Nietzsche, por lo tanto, el carácter paradigmático de la filosofía griega radicaba en que su vida era visible y filosófica hasta en el más pequeño y cotidiano detalle, y no sólo se desarrollaba en el plano interior. Ya en la tercera de sus consideraciones intempestivas, *Schopenhauer como educador,* Nietzsche había anticipado esta visión de los filósofos griegos.

> A mí me importa un filósofo en la medida en que es capaz de dar un ejemplo... [...] Pero el ejemplo debe darse mediante la vida visible y

> no sólo a través de libros; es decir, tal como lo enseñaba la filosofía de Grecia, a través del semblante, la postura, el vestido, el alimento y la costumbre, más que el hablar o, inclusive, el escribir (KSA, 1, SE, 3, 350).

La caracterización que Sócrates hizo como esclavos que se vendían a sí mismos, de aquellos que pedían dinero por sus enseñanzas, encontró una incondicional aprobación por parte de Nietzsche, cuyo mayor ideal era la propia independencia.

Pero en su fase de espíritu libre e iluminista, para Nietzsche no se trataba simplemente de adoptar un modelo transmitido, sino que su propósito consistía en conformar una nueva dietética a partir de modelos antiguos y modernos. En sus trabajos preliminares a *La gaya ciencia*, Nietzsche visualizó el proyecto de fusionar elementos de diversas escuelas de la antigüedad en una nueva síntesis, como parte medular de su filosofía experimental.

> En lo que concierne a la práctica, contemplo a cada una de las escuelas morales como sitios de experimentación, en los que un sinnúmero de recursos artísticos de la inteligencia vital son practicados y reflexionados a fondo: los resultados de todas estas escuelas, y todas sus experiencias, nos pertenecen; no aceptamos con menor gusto un recurso artístico estoico, porque ya nos hayamos apropiado de uno epicúreo. Esta unilateralidad de las escuelas era muy útil; es más, era indispensable para la comprobación de estos experimentos. El estoicismo, por ejemplo, demostró que el hombre podía darse arbitrariamente una piel más gruesa y, del mismo modo, una especie de urticaria: de él aprendí a decir en medio de la necesidad y de la tormenta: "¿qué importancia tiene?", "¿qué me importa a mí?". Del epicureismo tomé la disposición para disfrutar y la visión para saber dónde la naturaleza nos ha puesto la mesa (KSA, 9, 15 [59], otoño de 1881, 654-655).

No es casual que, tanto en su variante estoica como epicúrea, la figura del sabio antiguo aparezca como imagen de contraste con la existencia cristiana, a la que Nietzsche interpreta como éxtasis de fe, es decir como fenómeno psicopatológico. En este aspecto, la doctrina de Epicuro no es expuesta en el sentido habitual de una doctri-

na de la felicidad, sino más bien interpretada como expresión de una sabiduría que, harta del carácter abismático de las cosas, espera encontrar asidero en la parte visible del mundo. En la figura del sabio antiguo, el espíritu libre de Nietzsche únicamente encuentra un punto de sostén para, después de la supresión de los valores tenidos hasta entonces como máximos, poder crear su vida como una obra de arte. Nietzsche deja ver, que la medida suprema para el hombre es la plenitud de la creación.

"Sólo como creadores podemos destruir. Pero tampoco olvidemos esto: basta crear nuevos nombres y valoraciones para, a la larga, crear nuevas cosas" (KSA, 3, FWS, 58, 422).

La parábola del hombre loco en el párrafo 125 de *La gaya ciencia,* en la que se proclama la muerte de Dios, enuncia que tras la muerte del máximo sujeto de la historia le toca ahora al hombre, en su radical soledad y autodeterminación, crearse a sí mismo de nuevo ante el riesgo del ocaso. Si prácticamente para la totalidad de la tradición europea el ámbito espiritual interno había sido la sede de las certezas metafísicas y morales, entonces, en los escritos del periodo medio de Nietzsche se consuma el drama intelectual de perder al sujeto como el piso trágico que sustenta la construcción filosófica. Si las normas morales que descansaban sobre los mandamientos de Dios eran las que determinaban la actuación de los hombres, con la desaparición de esa instancia superior éstas perdieron su razón de ser. En los casos en que no rige una tradición, no existe una moralidad.

"El hombre libre es inmoral, porque en todo quiere depender de sí mismo y no de la tradición: en todas las condiciones iniciales de la humanidad, «malo» significa tanto como individual, libre, arbitrario, inhabitual, imprevisible, incalculable" (KSA, 3, M § 9, 21). E ilustrando esta misma problemática desde otra perspectiva, en su obra *Aurora* dice: [...] "y esta es la moral última [...] que no queremos regresar a aquello que para nosotros está rebasado y podrido, a algo «inverosímil», llámese esto Dios, virtud, verdad, justicia, amor al prójimo... en nosotros se consuma -partiendo de que se quiera una fórmula- la autosupresión de la moral" (KSA, 3, M, 4, 16).

La irrupción de esta nueva situación significa simultáneamente para eí hombre quitarse una carga y ponerse otra encima, y queda en

manos de cada individuo transformar esta experiencia en triunfo o derrota. Al mismo tiempo, sin embargo, es también una oportunidad de recuperar la inmediatez de este mundo y de la tierra.

> En efecto, con la noticia de que el "viejo Dios ha muerto", nosotros los filósofos y "espíritus libres" nos sentimos como iluminados por una nueva aurora. Con ello nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento y esperanza, finalmente vuelve a despejarse el horizonte para nosotros; finalmente nuestras naves pueden volver a zarpar, navegar hacia cualquier peligro. Toda osadía está nuevamente permitida para el descubridor. El mar, nuestro mar, está ahí abierto otra vez; tal vez nunca haya existido otro mar tan abierto (KSA, 3, FW, § 343, p. 574).

Los triunfos imaginarios de Nietzsche sobre los colapsos físicos y psíquicos de su vida, llevaron a su incorporación y transformación en un proceso literario de autocreación y creación. Con ello se convirtió en un prototipo del autor moderno, que en el acto de escribir se supera y se crea permanentemente a sí mis.mo.

La autocreación estética de sí mismo, es el antiesquema de una existencia sujeta a la norma o a la moral, y marca también un nuevo concepto de arte, que consiste en darse forma a uno mismo.

La creación de una forma individual de existencia es la tarea de una filosofía del arte de vivir. El lugar de la moral, que es impuesta al individuo por una instancia heterogénea, llámese Iglesia o Estado, lo toman la ética de un modo de vida y la práctica de la libertad- Si bien la visión que tiene Nietzsche de una nueva ética lleva implícito el concepto de responsabilidad, y se entiende como una forma de vida experimental, excluye el axioma central de la moral cristiana, es decir el concepto de culpa. El Yo se ubica en el centro de esta ética, así como la transformación de sí mismo.

De esta manera, Nietzsche descubre al sujeto de la autopráctica, la autocreación del individuo. El individuo se esfuerza por darse a sí mismo una dirección (KSA, 3, M, 178, 157). En el lugar del Yo mismo, se ubica ahora el trabajo sobre el Yo mismo, que no se da a *priori.* Esto lo comprueba una cita del contexto de *Aurora:*

> Es simple mitología creer que habremos de encontrar nuestro auténtico Yo después de haber abandonado u olvidado esto o aquello. Así sólo perdemos tiempo remontándonos hasta el infinito: ¡Nuestra tarea es la de hacernos a nosotros mismos, crear una forma con todos los elementos! ¡Es siempre la tarea de un escultor! ¡De un hombre productivo! ¡No es a través del conocimiento, sino a través de la práctica, y un modelo, que nos volvemos nosotros mismos! El conocimiento, en el mejor de los casos, tiene el valor de un medio" (KSA, 9, finales de 1880: 7 [213], 361).

Con la autocreación, que siempre es puesta en duda por la experiencia del otro, finalmente de lo que se trata es de formarse y transformarse. El concepto del Yo mismo no es un concepto idéntico, sino transformador. La forma sólida debe ser fracturada por la transformación; la figura definitiva del sujeto debe aflorar mediante la constante experiencia, que siempre incluye la experiencia del otro. Así, pues, se constituye un sujeto que se distingue por su capacidad de transformación, un Yo mismo multifacético y no, en consecuencia, un sujeto de identidad.

Pero no por ello, todavía, es éste el fin del sujeto; porque cuando el sujeto de identidad sucumbe, entonces se abre el espacio para aquel sujeto que apenas habrá de conformarse artísticamente, el sujeto de la experiencia y de la experimentación. Se trata de la elaboración del Yo mismo como una obra de arte. El Yo mismo que se concibe como una obra de arte, ya no quiere descubrirse "a sí mismo" en toda su pureza y verdad, sino que quiere inventarse y labrarse a sí mismo (Schmid, 1998; 1992: 50-62).

La crítica de Nietzsche a un saber que sólo existe en función de sí misma, ya había sido sometida a veredicto en su texto de la *Segunda intempestiva*. El conocimiento se convierte en vida verdadera no en una "interioridad" cualquiera, sino en la exterioridad de la forma; y transmitir esto es la tarea de la filosofía. Lo que pretende finalmente el exhorto de Nietzsche, es que el hombre "aprenda ante todo a vivir"; y, lo que le interesa, es que se entienda la forma de llevar la vida como un oficio y se subraye la necesidad de una incesante práctica. "Vaya, como sí la vida misma no fuera un oficio que debe ser

aprendido permanentemente desde la base y practicado sin ninguna protección" (KSA, 1, HL: 10, .327).

El trabajo en torno del Yo mismo se realiza con ayuda de ejercicios, y el oficio de la vida es una cuestión de práctica. De ahí también el vínculo con la palabra griega *askesis.* La palabra ascetismo viene del griego y sólo puede interpretarse en este contexto, dado que en su sentido original se refiere a la práctica y al ejercicio; al cuidado y al esmero con el que debe trabajarse la vida. En su fase de "espíritu libre", para Nietzsche de lo que se trata es de aprender algo del "ascetismo práctico" que fue característico de todos los filósofos griegos; y ésa debería ser la tarea de toda formación y educación para, finalmente, alcanzar "una verdadera facultad, una nueva capacidad". El mejor de los conocimientos no podría sustituir a la práctica "que debe ir por delante para que cualquier cosa pueda transformarse de idea en acción. ¡Primero y antes que nada las obras! ¡Y esto significa ejercicio, ejercicio, ejercicio!" (KSA, 3, M § 22, 34).

Sin embargo, el redescubrimiento que Nietzsche hace del ascetismo es totalmente opuesto al ascetismo moralmente motivado, que aborda en el tercer ensayo de *La genealogía de la moral.* Su intención es más bien "devolverle al ascetismo su condición natural" (KSA, 12, otoño de 1887: 9 [93], 387). Entendido en este sentido, el ascetismo es la práctica de la libertad; libertad no sólo entendida como un derecho, sino más bien como una facultad.

Bajo el aspecto del trabajo en torno del Yo mismo y la ética del arte de vivir, es entonces *La gaya ciencia* la que se recorre hacía el centro del análisis. Esta no puede entenderse entonces más que bajo la óptica de un nuevo arte de vivir; es el libro del arte de la vida de Nietzsche. En él, Nietzsche recuerda aquella escuela de filósofos de la Antigüedad "en la que un sinnúmero de recursos artísticos de la inteligencia vital eran practicados a fondo y reflexionados hasta el fin" (KSA, 9, otoño de 1881: 15 [59], 654-655), y cuyos resultados y experiencias deberían ser retomados. El antiguo arte de vivir servía para conducir bien la propia vida, llevar su tragicidad a la conciencia y dominarla filosóficamente.

Tal era la ocupación de Nietzsche con las filosofías del helenismo, que lo condujeron a reapropiarse los tópicos del arte de vivir. En el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia* de 1887, que también habrá de retomar en el epílogo de "Nietzsche contra Wagner" de 1888, vuelve a reforzar este aspecto y recuerda a los griegos.

> ¡Ay, estos griegos! Ellos sí sabían cómo vivir: ¡para ello se requiere mantenerse valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel; adorar la apariencia, creer en las formas, los sonidos, las palabras, en todo ese Olimpo aparente! ¡Estos griegos eran superficiales -desde lo profundo! Y nosotros los temerarios de espíritu, los que hemos escalado la más alta y peligrosa cima del pensamiento actual, y desde ahí hemos visto alrededor y hacia abajo, ¿no hemos regresado precisamente a ello? ¿No somos en ello también griegos? ¿Adoradores de la forma, del sonido, de la palabra? ¿Justamente, por ello, artistas? (KSA, 3, FW, Prólogo: 352).

El que la tarea de indagar las cosas no llegue a su meta, no significa que no deba ser emprendida; pero muestra de manera todavía más decidida la necesidad de configurar la existencia, de darle forma, dado que su figura no se deriva de causas últimas, y tampoco está sujeta a una determinación definitiva. Bajo este aspecto, Nietzsche también le da a Epicuro preferencia sobre Aristóteles: si la filosofía aristotélica es "el arte de descubrir la verdad", la filosofía epicúrea representa "un arte de la vida" (KSA, 12, otoño de 1887: 9 [57], 363). Para aquel que ya no cree en la verdad, se plantea la tarea de ser un artista, un adorador de las formas.

La gaya ciencia se dedica a este proyecto. Es tanto un libro de la inquebrantable voluntad de saber, como también el libro de un nuevo arte de vivir. Esto es importante en la medida en que ambos aspectos, la inquebrantable voluntad de saber y la cuestión práctica del arte de vivir, deben confluir en una filosofía del arte de la vida. Nietzsche concibe a la vida del hombre, al hombre mismo, como una obra de arte en la que la reflexión y la práctica, el ascetismo y la estilística juegan todos un rol de igual importancia.

El aforismo 290 de *La gaya ciencia* constituye de manera explícita la divisa para ello.

> El uno necesario. "Darle estilo" al propio carácter, ¡un gran e infrecuente artel Lo ejerce aquel que tiene una visión completa de las fuerzas y debilidades que ofrece su propia naturaleza, y luego las integra en un proyecto artístico hasta que cada una se manifiesta como arte y razón y, aun la debilidad, es capaz de deleitar la vista (KSA, 3, FW, § 290: 530).

En esta cita puede distinguirse claramente en qué consiste el ideal de Nietzsche, que es el de una individualidad estilizada.

En última instancia, la necesidad de formarse uno mismo tiene como fundamento eludir el resentimiento; en todo caso, en este sentido la fórmula del "uno necesario" reaparece inopinadamente en *La genealogía de ¡a moral* como contraconcepto del resentimiento.

Sin embargo, esta fórmula del "uno necesario" ya puede encontrarse en los fragmentos del verano de 1875 (KSA, 8, verano de 1875: 6 [4]: 98). Se localiza en el contexto en que Nietzsche intenta diferenciar a la sabiduría del afán por la ciencia. La sabiduría se manifiesta "en la absoluta importancia que uno le confiere a su alma. Uno es necesario". La reflexión se remite al periodo de la filosofía antigua. Efectivamente, tanto en las escuelas de los cínicos como de los estoicos se distinguía a la ética, como *Unum necessarium,* de la sabiondez sin ninguna utilidad.

El "uno necesario" pretende suscribir la necesidad de la formación de uno mismo, en lugar de pensar en el Yo mismo como un hecho consumado. Apunta hacia la estética de la existencia, no en el sentido de una teoría de la belleza, sino en el de una "conformación". Esta conformación no significa ya *per se* su logro, si no puede incluir todavía su fracaso.

En *La gaya ciencia,* Nietzsche habla de la conformación de uno mismo en un fenómeno estético y de recurrir al arte para un arte de vivir: "Como fenómeno estético, la existencia todavía nos resulta soportable y, a través del arte, se nos ha dado el ojo, la mano y, sobre todo, la buena conciencia para hacer de nosotros mismos un fenómeno de esta naturaleza" (KSA, 3, FW: § 107, 464).

Como antiproyecto a la existencia determinada por la norma, la moral y el deber, Nietzsche entiende aprender algo de las formas de procedimiento y los puntos de vista subjetivos de los artistas, para trasladarlos a la vida "pero, lo que queremos nosotros, es ser los poetas de nuestra propia vida y, en primer término, de lo más pequeño y cotidiano" (KSA, 3, FW: § 299, 538). La óptica del artista acarrea consigo no manejar esta actividad con descuido, sino aspirar a convertirse en un maestro de su oficio, "con respeto para cada tipo de maestría y aptitud" (KSA: 3, § 366, 615).

Para Nietzsche, la existencia no debe entenderse con las categorías de la moral, sino concebirse, en sí, como una especie de obra de arte. Los mayores esfuerzos deben realizarse "en torno de ella misma como obra" (KSA: 3, M, 548, 319). También la estética del creador contribuye a la formación de la propia vida como obra de arte. Invariablemente, Nietzsche practica la máxima de la existencia como obra de arte sobre sí mismo y la remite a su propio existir. Para él, el arte de vivir es el modo en que puede llevarse a la realización el agradecimiento por la vida. Sobre su propio arte de vivir, Nietzsche se explaya particularmente en sus cartas (KSB, 5, 11 de julio de 1879: 425) y, por supuesto, en el *Ecce* Homo. Con cuánto detenimiento planea la estética de su existencia, se manifiesta en la forma en que habla sobre "El programa de mi vida" (KSA, 8, 17 de septiembre de 1887, 158), en una carta enviada a su amigo Franz Overbeck, en septiembre de 1887.

La filosofía de Nietzsche en la fase del espíritu libre está totalmente dedicada a la problemática del arte de vivir, que él refleja y practica. La tematización general del arte de vivir es complementada con la precisa cuestión del cómo. Éste maneja el problema de la constitución del sujeto, la relación consigo mismo y con los otros, la función de la práctica constante, la posibilidad del diseño de la vida individual y el cultivo de la muerte, sin la cual la existencia naturalmente no tiene ningún valor. La escritura filosófica se convierte en una herramienta de trabajo del Yo mismo sobre sí mismo, que ya en sí implica una cierta autoestilización. De esta manera, al mismo tiempo, los escritos de Nietzsche son siempre fragmentos de una autobiografía.

No por nada esta filosofía del arte de vivir se condensa en máximas y sentencias, tal como ha sido habitual desde la Antigüedad. Se trata de la condensación de una experiencia, de un análisis, de una declaración en una sentencia que, una de dos, o la crea uno mismo, o la descubre y la usa.

Nietzsche introduce la categoría del filósofo-artista, vinculada con un nuevo concepto del arte: el filósofo artista es "aquel que se traza a sí mismo" (KSA, 12, otoño de 1885-otoño de 1886: 2 [66], 89).

En *Aurora* se habla del artista en que se ha convertido el pensador. El artista es alguien que entiende la pieza artística de la sabiduría de la vida. En ello, finalmente, consiste la respuesta a la pregunta de lo que es vivir filosóficamente: significa llevar una existencia experimental. El filósofo es aquel que registra "la carga y el deber de cientos de pruebas y tentaciones de la vida" (él) invierte toda su vida en este experimento, "se arriesga constantemente" (KSA, 5, § 205, 133); es el descubridor de las diversas posibilidades de vida. Sin duda, la prueba, el experimento son los rasgos esenciales de una ética que se ha ubicado decisivamente más allá del bien y del mal. Según creía Nietzsche, los filósofos del futuro serían los sujetos de la tentación que pondrían en duda los convencionalismos. Pero a Nietzsche no sólo le intersaba la existencia de los filósofos, sino más bien la constitución del individuo libre; un individuo que se liberara de la moral, para llevar una existencia cínica, caracterizada por el autodominio, que se puede orientar contra los convencionalismos e instituciones, y también contra las propias pasiones personales.

Desde la óptica de una ética que se manifiesta como un arte de vivir, también puede repensarse la verdad perspectivista delineada por Nietzsche. Si el perspectivismo es la condición esencial de la vida, ya no se trata de quedar satisfecho con el ángulo visual de una perspectiva determinada y casual. Más bien se trata de cambiar invariablemente la perspectiva; y ésta, no es sólo una cuestión de la estética, sino también de la ética y de la moral. La posibilidad de cambiar la perspectiva, encuentra su significado en que la fijación sobre un punto de vista determinado puede ser derribada, y el espacio de lo pensable puede ser alumbrado.

Naturalmente esto también tiene consecuencias para el tipo de autoconformación del sujeto. Y, aquí, se trata del problema de las posibles transformaciones, que puedan disgregar la uniformidad del sujeto convencional.

En un fragmento correspondiente a la primavera-otoño de 1881, se dice: "La incesante transformación es un corto espacio de tiempo, tú tienes que pasar por muchos individuos. El medio es la lucha incesante" (KSA, 9, primavera-otoño de 1881: 11 [97], 520).

Este fragmento es de gran interés, en la medida en que representa expresamente el "proyecto de un nuevo tipo de vida" (KSA: 9, 519), al que después se agrega el plan de los cuatro libros del *Zaratustra*. En la figura de Zaratustra se cristaliza este proyecto de una nueva forma de vida. Lo sustancial de su doctrina es la idea del eterno retorno, que ha tomado como insignia la incesante transformación de la vida y del Yo mismo. Zaratustra es el primer individuo artístico producido por un nuevo arte de vivir; el máximo estado de afirmación de la existencia, cuyo criterio es el deseo de volver a vivir todo otra vez y un número infinito de veces más.

El eterno retorno es el concepto básico que orienta este nuevo arte de vivir, que es comparable con una obra de arte.

"Siempre deseamos volver a vivir una obra de arte. ¡Uno debe trazar su propia vida de tal manera, que trente a cada una de sus piezas sienta el mismo deseo! Esta es la idea principal" (KSA, 9, primavera-otoño de 1881: 11 [165], 505).

Quizá no esté tan desviado concebir a la doctrina del eterno retorno ante el horizonte de un nuevo arte de vivir. Entonces ya no se le ve tanto como un verdadero enunciado sobre el ser, sino como experimento de la existencia. "Vivir de tal manera, que debas desear volver a vivir" (KSA, 9, primavera-verano de 1881, 11 [163], 505).

Un recurso artístico de la inteligencia vital. Entre las artes de la existencia, hay que contar con este mismo pensamiento; es un experimento, un acto del pensamiento y de la existencia. Este pensamiento es capaz de modificar la forma de ser del hombre. Y probablemente éste también sea el motivo por el que esta doctrina deba ser pensada junto con la doctrina del superhombre, la doctrina del

Zaratustra, la idea del eterno retorno, plantea una figura diferente del hombre, ampliando sus posibilidades, haciendo referencia a una forma de infinitud, que ya no es un más allá. El superhombre es la fórmula para que el hombre se trascienda a sí mismo. Ya no como un sujeto en sentido sustancial, sino como un trabajo en torno del Yo mismo, un nuevo inicio, ser alguien diferente y pensar diferente; porque el hombre, como dice Nietzsche, "todavía permanece inagotado ante las posibilidades más grandes" (KSA: 5, JGB: 203, 127).

El eterno retorno es la idea con mayor carga específica que pueda pesar sobre la actuación del hombre; un principio crítico que puede asumir la función orientadora para la estética de la existencia. Para Nietzsche, éste era el pensamiento más poderoso, el pensamiento que podía más, y para el que no es sustancial si traduce en expresión una realidad o tan sólo una posibilidad. Si, actualmente, se trata de pensar en las posibilidades de cimentar una ética, un arte de vivir dentro de una cultura ecológica, este modelo puede ser de gran interés.

Obras *de Nietzsche*

NIETZSCHE, Fr., *Samtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1980, dtv [KSA].

___ . _, *Samtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe in 8 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986, dtv [KSB].

_______, *Werke in drei Bánden*, hrsg- V.K. Schlechta Hanser. München 1966 [NW].

_______, *Werke und Briefe. Historisch-Kristische Gesamtausgabe*, hrsg. v. M.J. Mette (Jugend Schriften) München, 1933-1942, dtv [BAW].

Bibliografía

BÁUMLER, A., *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Króner, Leipzig, 1940.

BISHOP, P., *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to Úxe Classical* Traiition, Camden House, Rochester, New York, 2004.

BORNMAMN F., "Nietzsches Epikur", en *Nietcsche-Studien* 13, 1984, pp. 177-188.
BROESE K., "Nietzsches Verháltnis zur antiken und modernen Aufklárung. Aspekte ihrer Aneignung und Radikalisierung durch den frühen Nietzsche im Lichte unveróffentlicher Manuskripte", en Nietzsche. *Radikalaufklárer oder radikaler Gegenaufklarer.* R. Reschke (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 231-238 BRUSOTTI M., *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosopkie und üsthetische Lebensgestaltung bei 'Nietzsche von Morgenróthe bis Abo sprach Zarathustra,* de Gruyter, Berlin, New York, 1997.
BURGER R., Uberfálle, *Interventionen und Traktate,* Sonderzahl, Wien, 1993.
CELSUS, *Gegen die Christen,* Matthes &. Seitz Verlag, München, 1984.
COLLI, G., *La* sabiduría *griega,* Editorial Trotta, Madrid, 1995.
—- ____ , *Nach Nietzsche,* Europáische Verlagsanstalt, Hamburg, 1993.
_____ - _ , Distan? uncí *Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken,* Europáische Verlagsanstalt, Hamburg, 1993.
DONNELAN B., *Nietzsche and the* French. *Moralists,* Bonn, 1982. FOUCAULT M., *Hermeneutik des Subjekts,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
____ _, *Der Gebrauch* der *Lüste, Sexualitát und Wahrhe.it* 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
_, *Die Sorge um* SicK, *Sexualitát und Wahrheit* 3, Suhrkamp, 1986.
GERHARD, V., "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualitát", en *Nietzsche-Studien* 21, 1982, pp. 2849. GERLACH, H.M., "Friedrich Nietzsche und die Aufklárung", en *Nietzsche. Radikahxufklárer oder radikaler Gegenaufklarer,* R. Reschke (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 18-32.
GEYER C.'F., *Epikur zur Einführung,* Junius, Hamburg, 2000. GREFFRATH, Vom Schaukeln der Dinge, *Montaignes Versuche,* Wagenbach, Berlin, 1984. HARDOT P., *Wege zur Weisheit oder Was lehrt* uns *die antike Philosophie,* Eichborn, Berlin, Frankfurt 1999.
, *Philosophie ais Lehensform.* Antike *und moderne Exerzitien der Weisheit,* Fischer, Frankfurt, 2002.
HAUSKELLNER M., Geschichte *der Ethik. Antike,* dtv, München, 1997.
HÓDL, "Nietzsches lebenslanges Projekt der Aufklárung", en R. Reschke (ed.), *Nietzsche. Radikalaufklárer oder radikaler Gegenaufklarer,* Akademie Verlag Berlin, 2004-HORN Ch., Antike *Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern,* Beck, München, 1998.

HOSSENFELDER, *Epikur,* Beck, München, 1998.
KONDYLIS P-, *Die Aufklarung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus,* dtv-Klett-Cotta, München, 1986. KROCKEL, *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den franzosischen Moralisten,* Verlag der Nietzsche-Gesellschait, München, 1929. LówiTH K.t *Nietzsches Phüosophie der ewigen Wiederhehr des Gleichen,* Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1986.
______ _, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen,* Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlín, Kóln, 1990.
__ , Gott, *Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche en Gott, Mensch und Welt in der Phüosophie der Neuzeit - G.B. Vico - Paul Valéry.* Karl Lówith sámtliche Schriften 8, j.B. Metzier, Stuttgart, 1986, pp. 1-194.
MACLEAN I., Montaigne *ais Phibsoph,* Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.
ONFRAY M., *Theorie des verliebten Kórpers. Für eine solare Erotik,* Merve Verlag, Berlín, 2001.
, Cinismos. Retratos *de los filósofos llamados perros,* Paidós, Buenos Aires-Barcelona-México, 2002. OTTMANN H., *Pilosophie und Politik bei Nietzsche,* de Gruyter, Berlín, New York, 1999.
_______ , *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates,* vol. 1/1, Metzier, Stuttgart, Weimar, 2001.
_, "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklarung", en Josef Simón (ed.), *Nietzsche und die phiiosophische Tradition,* KónigS' hausen & Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-34-
OTTO W.F., *Epikur,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
_______ , "Das Weltgefühl des klassischen Heidentums", en *Mythos und Welt,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1962. RESCHKE R., *Nietzsche. Radikalaufklarer oder radikaler Gegenaufklárer. Nietzscheforschung, Sonderband 2,* Akademie Verlag, Berlin, 2004.
RIEDEL M., "Europe's Origin: Nietzsche and the Greeks", en *New Nietzsche-Studien,* vol. 4: 1/2 verano/otoño 2000, pp. 141-156. SALAQUARDA J., "Die fróhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer Lehre", en *Nietzsche-Studien* 26, 1997, pp. 165-183. SCHALK R, *Franzó'sische Moralisten. La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort,* Edutorial Diogenes, Zürich, 1995. SCHMID W., *Phihsophie der Lebenskunst,* Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

, *Die Geburt der Philosophie im* Ganen *der Lüste.* Michel *Foucaults Archáologie des platonischen Eros,* Fischer, Frankfurt, 1987.
___ , *Auf der Suche nach einer neuen Lehenshunst. Die Frage nach áem Grund und die 'Neubegründung der Ethik bei Foucault,* Frankfurt, 1991.
__, "Unsselbstgestalten-Philosophie der Lebenskunstbei Nietzsche",
en *Nietzsche-Studien* 21, 1992, pp. 50-62. SCHOLZ P., Der *Philosoph und die Politih. Die AusbMung der philosophischen
Lebensform und die Entwicklung* des *Verháltnisses von Philosophie und Politik* im 4. *und 3. Jhd. v.* CHr, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998.
STAROBINSKI]., Montaigne. *Denken und* Existen?, Hanser, München-Wien,
1986. VIVARELLI V, "Nietzsche ais Verkünder einer neuen Aufklárung", en *NietzS'
che, Radikalaufkldrer oder radikaler Gegenaufklárer,* R. Reschke (ed.), Akademie Verlag, Berlín, 2004, pp. 55-66.
_ - ____ , "Montaigne und der «Freie Geist». Nietzsche im Übergang", en *Nietzsche-Studien,* vol. 23, 1994, pp. 79-101
, *Nietzsche und die* Masken des *freien Geistes:* Montaigne, Pascal und Sterne, Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1998. ZIMMER R,, *Die europáischen* Moraíisten *zur Einführung,* Junius, Hamburg, 1999.

CAPÍTULO 5

Loa al politeísmo: Dionisos *versus* el crucificado. El desarrollo de la crítica a la religión cristiana entre *El nacimiento de la tragedia*, *La gaya ciencia* y *El Anticristo*

1

> Toda fe verdadera es inequívoca; ofrece aquello que el creyente espera encontrar en ella, pero no proporciona el más mínimo sustento para el establecimiento de una verdad objetiva. En este punto se bifurcan los caminos del hombre: deseas alcanzar la felicidad y la tranquilidad del alma, entonces cree; quieres ser un discípulo de la verdad, entonces investiga (KSB, 2, 61).

Cuando el 11 de junio de 1865 Friedrich Nietzsche escribió estas líneas a su hermana Elisabeth, ya se había distanciado interiormente desde hacía algunos años del cristianismo, una religión que, en su versión dogmática, no era conciliable con la búsqueda de la verdad del joven Nietzsche. Tres años antes, en un breve escrito sobre *Fatum e* historia, fechado en 1862, Nietzsche había intentado sustraerse del yugo de la costumbre y de los prejuicios, para poder asumir frente al cristianismo un punto de vista más libre (BAW, 11, 54). Nietzsche pugnaba por un juicio "imparcial"; pero sólo se habla de un partido ante el cual habría que optar por un criterio más libre y éste era el cristianismo tradicional. En los siguientes párrafos del texto, Nietzsche elabora un programa sobre lo que habría que hacer para alcanzar este punto de vista más libre. Pero en éste también se refleja un distanciamiento del paradigma de la fe, para acercarse al del "saber", que se basa por igual en el conocimiento de las ciencias naturales que de la historia. Además se puede observar en él la elaboración de un programa de autoformación, en el que ya no se ve a Dios como el

garante de la unidad de diversas pulsiones divergentes, sino en el que precisamente la duda sobre la unificación del mundo a través de Dios constituye el motivo fundamental.

El mismo año en que escribe la carta a su hermana Elisabeth, Nietzsche lee el libro *La vida de Jesús,* de David Friedrich Strauss, lo que deja profundas huellas en él. En esta obra, Strauss aplica a los Evangelios el método histórico-crítico y, al hacerlo, llega a la conclusión de que éstos no se remiten a hechos históricos, sino a narraciones míticas que no tienen ningún fundamento para ser reivindicadas como verdaderas. Por tanto, Strauss deduce que no se puede hacer un seguimiento histórico de la vida de Jesús, como lo había intentado la teología racionalista, dado que las únicas fuentes disponibles son ahistóricas y míticas.

A partir de entonces, el método filológico de la crítica a las fuentes, aplicado a los Evangelios, habría de convertirse en uno de los argumentos más constantes de la crítica a la religión de Nietzsche; un procedimiento que habría de recorrer toda la obra de Nietzsche, desde sus inicios hasta su etapa final.

Así, pues, el primer y principal argumento de Nietzsche contra el cristianismo rezaba: como sucede con cualquier religión, la crítica histórica lo despoja del fundamento de su efectividad, es decir, de la validez indiscutible del mito (Salaquarda, 1996: 99). Mediante la investigación histórica, las enseñanzas medulares del cristianismo se habrían revelado como meras "suposiciones" y, con ello, habrían quedado relativizadas. Lo mismo seria válido para los argumentos en que el cristianismo basa su reivindicación, como la "autoridad de la Biblia", la inspiración y otros similares (BAW, II, 54-59).

Hasta principios de los ochenta, Nietzsche mantuvo frente al cristianismo un tono esencialmente poco polémico. Pero ya en su fase como espíritu libre, el cristianismo no constituía para él una interpretación legítima del mundo. Una vez que alguien había comprendido los alcances y límites de la metodología científica, ya no podría hacer depender su salvación de evidencias tan débiles y deficientemente comprobadas (MA, 1, 9; KSA, 2, 29). En forma análoga a ello, Nietzsche se remitió, desde su primer libro de aforismos hasta sus escritos del año 1888, a un "filosofar histórico" asociado con las

ciencias y descartó el "filosofar metafísico" como un simple sustituto de la religión. Si bien Nietzsche en la época de *El nacimiento de la tragedia* todavía concedía en los escritos publicados algún valor a las fuerzas metahistóricas, entre las que se contaban la filosofía, el arte, pero también la religión, sus apuntes postumos de ese periodo ya hablaban otro idioma. Ya desde entonces, entre estos poderes metahistóricos colocaba al arte en un sitio preferencial, porque, a diferencia de la religión y la filosofía, tenía una disposición y capacidad constantes para autocorregirse. Si bien en aquella época Nietzsche no reprimía su juicio sobre la religión y el cristianismo, pero tampoco lo subrayaba, sus escritos postumos de esos años muestran ya algo que habría de enfatizar más tarde en sus textos. "El cristianismo debe ser totalmente entregado a la crítica histórica" (KSA, 7; NF, verano-otoño de 1873, 29 [203], 711). Para entonces, sin embargo, todavía no se había decidido si hacerlo en forma callada o combatirlo de manera activa a fin de crear espacio para algo nuevo. Pero ya desde 1871 existe una anotación en la que escribe: "Ahora es conveniente eliminar los restos de la vida religiosa, porque están agotados y son estériles, y debilitan la entrega hacia una verdadera meta. Muerte a los débiles" (KSA, 7; NF, 1871, 9 [94], 309).

Si bien todavía habría de pasar un tiempo hasta que Nietzsche atacara al cristianismo en forma pública e inmediatamente después incluyera en su crítica a la metafísica de Schopenhauer, quedaba muy claro que ya desde esa época no lo contemplaba como una opción viva.

Que el cristianismo, como religión, había perdido su fuerza a partir de la "revisión histórica", continuó siendo la convicción de Nietzsche durante los años ochenta. Le parecía imposible vivir como persona culta en la segunda mitad del siglo XIX y, al mismo tiempo, creer seriamente en las doctrinas de origen mítico de cualquier religión, y lo mismo valía para el cristianismo. A la gran masa de aquellos que no estaban en condiciones de pensar por sí mismos, Nietzsche, de acuerdo en esto con Schopenhauer, les concedía la posibilidad de una existencia religiosa. Inclusive reñexionó si no se podría y debería propagar para eüos otra religión, que no emanara del

timiento, como, por ejemplo, un "budismo europeo" (KSA, 11; NF, mayo-junio, 1885, 35 [9], 512).

Los ilustrados, empero, debían estar por encima de ello. Ante sus ojos, por lo tanto, era "impropio" siquiera tener trato con un funcionario religioso, porque "el sacerdote miente..." (KSA, 6; AC, *55*, 239). La "refutación histórica" valía por eso para Nietzsche como "la definitiva". Bajo este título, expone en "Aurora" lo siguiente:

> Antes se intentaba demostrar que no existía Dios. Hoy se demuestra cómo pudo surgir la creencia de la existencia de un Dios y de dónde ésta pudo adquirir su peso e importancia; por lo tanto, una demostración de que no existe ningún Dios resulta superflua. Cuando anteriormente se refutaban las pruebas disponibles sobre la existencia de Dios, siempre quedaba la duda de si no podrían encontrarse mejores evidencias que las ya refutadas: entonces, los ateístas no tenían la visión de hacer tabla rasa (KSA, 3; M, 95, 86-87).

2

Sin embargo, Nietzsche no se dio por satisfecho con la crítica histórica, sino que más tarde pasó a combatir en forma vehemente al cristianismo. Se estilizó como "Anticristo" que maldecía al cristianismo y se proponía como meta la superación absoluta de esta religión. La pregunta que se plantea entonces es cómo se explica este viraje. En retrospectiva, hace responsable de él a su "descubrimiento" de la fundamentación moral de los poderes metahistóricos (KSA, 6; EH, 371-374). En la tradición occidental, las religiones o las filosofías habrían sido en general sistematizaciones de conceptos morales básicos, que con el debilitamiento de determinada religión o filosofía no desaparecían, sino simplemente buscaban nuevas formas de expresión. De esta manera, para Nietzsche el liberalismo y el socialismo sólo constituían concepciones cristianas envueltas en un nuevo atuendo.

A este contexto corresponde la fábula del "hombre loco", que en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* proclama la muerte de Dios. Los oyentes reaccionan con extrañeza o burla a los planteamientos del "hombre loco", porque, tras la refutación histórica del cristianismo,

de cualquier manera ya no creen en Dios. Y, sin embargo, no corrv prenden la trascendencia que Nietzsche atribuye al acontecimiento de la muerte de Dios; si bien ya no creen en Dios, se siguen orientando hacia la moral platónico-cristiana. La tarea de revalorar todas las cosas y todas las relaciones, de encontrar un nuevo contrapeso y de reñexionar por sí mismos sobre la moralidad de cada una de las morales en cuestión, ciertamente todavía no se ha hecho consciente en ellos. El "hombre loco" deduce que los otros hombres todavía no han detectado las consecuencias de la muerte de Dios, y que este acontecimiento está estrechamente vinculado con la disolución de la tradición cristiana occidental. "Este hecho todavía les es más lejano que las estrellas más lejanas; y, sin embargo, lo han llevado a cabo" (KSA, 3; FW, 125, 481). La mayoría de los intérpretes de este aforismo han olvidado, empero, que la temática de este acontecimiento gira con mucho más fuerza en torno de las posibilidades de la existencia humana, que en torno del problema de la existencia de Dios. Que este Dios esté muerto, parece un hecho de los presupuestos del pensamiento nietzscheano. En su Zaratustra, Nietzsche expondrá en "el último hombre" y el "superhombre", las dos posibilidades de ser de la existencia humana después de la muerte de Dios. En la afirmación de que el asesino de Dios debe volverse similar a Dios, el discurso del "hombre loco" encontrará su cúspide. Ya los apuntes del año 1881 sobre *La gaya ciencia* toman este derrotero. Como compensación ante "el sentimiento de haber matado al más sagrado y poderoso", el hombre "habrá de volverse el más poderoso y santo poeta de sí mismo" (KSA, 9_f 12 [77], 590).

La elevación del atributo de Dios al de poeta es propósito. De acuerdo con su alto aprecio por la fantasía, Nietzsche hace variaciones sobre conocidas tesis de Feuerbach. El asesino debe apropiarse de los atributos del dios asesinado, porque él se los otorgó con anterioridad. El hombre debe ahora convertirse en poeta, porque desde siempre ya había sido el autor que le había conferido sus características a los dioses y al mundo exterior (cfr. Brusotti, 1997: 408).

> Mi misión: reivindicar toda la belleza y majestad que le conferimos a los objetos reales e imaginarios, como propiedad y creación del hombre,

> y como el más bello adorno y la más bella apología del mismo. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como poder, como compasión... Este es el mayor "desprendimiento de si mismo"; el hecho de que admira y adora y no sabe, ni quiere saber, que él mismo ha creado aquello que es objeto de su adoración" (KSA, 9, 12 1341, 582).

La posibilidad del asesinato de Dios se gesta en la conciencia de la humanidad y del individuo; y el hombre solamente puede matar a Dios, porque él mismo lo creó antes, porque la existencia de Dios sólo depende de la fe del ser humano.

Pero cuando se trata del Dios único, del dios judeo-cristiano, hay que recordar que formulaciones de Nietzsche, en las que se habla de la muerte de los dioses, aparecen ya muchas veces con anterioridad en su lectura. Ya en sus textos postumos del otoño de 1869, se pueden encontrar algunos relevantes apuntes que evidencian su preocupación sobre este tema. El pensamiento del fin de los dioses, o bien de las religiones como tales, fue abordado durante esta época por nuestro filósofo en múltiples ocasiones. En otros apuntes de 1873-1874, Nietzsche trabajó arduamente la muerte de la religión, particularmente la del cristianismo, mediante la historia crítica (Figl, 2000: 88).

En el semestre de invierno de 1870-1871, Nietzsche lee los ensayos científico-religiosos de Max Müller y hace sobre ellos las siguientes anotaciones: "Todos los dioses deben morir", el postulado alemán original, que la ciencia lleva ahora a cabo con toda su energía. La muerte de Sigurd, el descendiente de Odin, no pudo evitar la muerte de Balder, el hijo de Odin: a la muerte de Balder le sucedió muy pronto la muerte de Odin y de todos los demás dioses (KSA 7, 5 [57], 107).

Nietzsche, empero, le da a las afirmaciones de Müller sobre la muerte de los dioses germánicos un nuevo sentido. Cuando Nietzsche recoge la frase de "todos los dioses deben morir", es evidente que en esta sentencia incluye al dios cristiano, lo que se desprende con claridad, cuando señala que la ciencia traslada en forma consecuente este antiguo postulado germánico a la realidad. En este punto se muestra la interpretación específicamente nueva de Nietzsche. En tanto que los ensayos de Müller se refieren a un mundo politeísta del

pasado -griego, germánico o también hinduista- Nietzsche sigue la tendencia de declarar por muerto al monoteísmo judeo-cristiano. Esto se hace particularmente palpable en uno de sus apuntes, en que apostrofa al "monoteísmo como un mínimo de la interpretación poética del mundo" (KSA, 7, 5 [30], 99).

Los motivos que Nietzsche menciona para la negación específica del monoteísmo pueden ser sintetizados en los enunciados clave de una deficiente poesía y una represión del arte, dado que las manifestaciones de la vida que encuentran su expresión en el arte son constreñidas por una concepción monoteísta. Estos motivos conducen a la muerte del Dios único.

Al recuperar las tesis de Müller sobre la superación del politeísmo germánico o hindú, Nietzsche sigue una tendencia que -pese a todo el cientificismo liberal- contrasta con la del pensamiento cristiano del historiador de la religión.

La muerte de los dioses es inevitable para Max Müller, porque ya la sola idea de Dios como la perfección máxima excluye una "multiplicidad de dioses"; y dado que ésta debía conducir necesariamente a su destrucción, también pesaba sobre ellos la mácula de la mortalidad. Por el contrario Nietzsche, para quien tal idea de Dios es obsoleta, atribuye la mortalidad precisamente al "monoteísmo semítico", que para el científico de la religión anglogermano constituía la superación de esta "mácula". Con esta posición, Nietzsche incluye también al dios cristiano en la categoría de los dioses mortales. La contraposición entre una "multiplicidad de dioses" y la unicidad de Dios se disuelve: y el Dios único se convierte entonces en un dios más entre otros, lo que traza una línea de continuidad entre el politeísmo y el monoteísmo y viceversa.

En su análisis de las tesis del historiador de las religiones Max Müller, Nietzsche llega a reflexiones que finalmente visualizan también al dios cristiano como un dios más, lo que significa constatar su mortalidad.

Frente al Dios único de la tradición judeo-cristiana, al que Nietzsche muy pronto identificó con la sacralización de una sola moral que

era hostil a la vida, el filósofo optó tempranamente por el politeísmo, en el que el hombre divinizaba sus cualidades y no se ubicaba en contradicción con los dioses.

En la época de su cátedra inaugural en Basilea, en la que trabajaba en un bosquejo sobre un drama de Empédocles, pueden encontrarse las siguientes anotaciones:

> ¿Qué hay que enseñar sobre los griegos si se parte de su mundo festivo? ¿Si se encubre su seriedad? Así, los ataques contra la antigüedad clásica se ven completamente justificados. Hay que mostrar que en ella reside una interpretación del mundo mucho más profunda que en nuestras desgarradas condiciones, con una religión artificialmente inoculada. O morimos a causa de esta religión o la religión muere a causa de nosotros. Yo creo en el antiguo postulado germánico: todos los dioses deben morir- Cada uno de los que se ostentan como amigos de la antigüedad puede escoger el camino por el que se aproxima a ella: sólo podemos exigir, que cada uno de estos nostálgicos amigos ponga un empeño auténtico y serio en torno de este castillo encantado, para encontrar un pasadizo escondido por el cual precisamente se pueda introducir en él. Porque el que lo logre, aunque sea tan sólo en algún punto, estará capacitado para opinar si en lo siguiente estamos hablando de un mundo realmente visto y experimentado (KSA, 7, septiembre de 1870-enero de 1871, 5 [115], 125).

Los apuntes de Nietzsche correspondientes a esta época hablan de una revaloración de la antigüedad y del politeísmo, en el cual los hombres todavía no se habían apartado de sus dioses. En estas anotaciones hace justamente énfasis en el carácter natural de la religión griega, al que contrapone con la actual religión cristiana, misma a la que considera como impuesta, artificial y no vivida ni conformada a partir de la cultura. Nietzsche pretende precisamente dar a la religión griega una interpretación más profunda, que no sólo contemple la superficie del "festivo mundo de los dioses", sino que también tome en cuenta su mundo lleno de colores y cuadros oscu^ ros, plagado por las penas más profundas e incurables. Aquí, en Basilea, durante la redacción de los escritos de la crítica a la cultura y del programa de renovación de la cultura, a partir del espíritu de

la tragedia griega, Nietzsche descubre en la orientación de su época hacia la religión una situación decisiva: una de dos, o el Dios cristiano muere a partir de nosotros o nosotros morimos a partir de él. A esta interpretación corresponden también las ideas expuestas en su breve texto titulado *La cosmovisión dionisíaca,* en las que resalta la afirmación por la vida y la divinización de sus contradicciones dentro de la religión griega, en las cuales, empero, visualiza precisamente su profundidad, que va mucho más allá del simple juego placentero que se le podría atribuir.

> En su perfección, los dioses griegos, tal y como aparecen en Hornero, ciertamente no se pueden comprender como producto de la carencia y de la necesidad: con seguridad estos seres no fueron ideados por un espíritu estremecido por el temor; no para apartarse de la vida se proyectaba hacia el cielo una fantasía genial. De ellos emana una religión de la vida, no del deber, del ascetismo o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia; un sentimiento de vida opulento acompaña su culto. No exigen: en ellos se diviniza lo existente, sin importar si es bueno o malo (KSA, 1, 559-560).

Es decir, ya desde su época como profesor en Basilea, Nietzsche desarrolla un contraproyecto a la religión del ascetismo y de la negación del mundo, que es como interpreta al cristianismo; y con ello anticipa un viraje decisivo en la historia occidental. Porque, para el filósofo, la muerte del dios cristiano significaba el fin de aquella mitología sobre la que se había erigido el mundo occidental.

En la religión griega, Nietzsche veía un intento de la glorificación del mundo con todas sus atrocidades; es decir, el ejemplo de una religión de los aristócratas y de los mejores, que se habían abierto camino hacia una posición afirmativa del mundo. En la comprensión que los antiguos griegos tenían de los dioses, Nietzsche visualiza la diferencia con el cristianismo, al que considera como una religión de la crueldad, sólo que, justamente, no se había vuelto consciente de ello.

Señala que, en sí, "la concepción de dioses no tiene por qué conducir necesariamente a un tal deterioro de la fantasía... que existen

formas más nobles de servirse de la creación de dioses, que mediante la autocrucifixión y el autoescarnio del hombre" (KSA, 5; GM, II, 23, 333).

La base de una religión que se autoafirma en sus dioses, debe verse en una relación afirmativa consigo mismo pero, sobre todo, en la relación con los "instintos animales" preculturales en sí mismos. En los dioses griegos Nietzsche veía "ese reflejo de los hombres nobles y orgullosos, en los que el animal que hay en el hombre se divinizaba y no se autodestruía, no se agitaba furiosamente contra sí mismo. Estos griegos se sirvieron el mayor tiempo posible de sus dioses, justamente para mantener a la «mala conciencia» alejada, para poder permanecer felices" (KSA, 5; GM, II, 23, 333).

En contraste con la conciencia de culpa constitutiva de toda forma de monoteísmo, la relación de estos hombres con los dioses hace brotar "una irrefrenable profusión de agradecimiento". Y es este hecho el que Nietzsche admira en la religiosidad de los griegos.

"Aquello que despierta admiración en la religiosidad de los antiguos griegos, es la irrefrenable profusión de agradecimiento que emana de ellos: es un tipo de ser muy noble, aquel que así se planta ante la naturaleza y la vida" (KSA, 5; JGB, 49, 70).

Otro logro del espíritu griego fue la conceptualización del mun' do como un cosmos, que no era un caos ni tampoco una creación surgida de la nada, sino que existía de manera eterna y era declaradamente divino. De esta forma, lo divino en la tradición griega no era un sujeto personal externo o superior a este mundo, sino un predicado del mismo (Lówith, 1966: 178-180; Dupre, 1993: 1548). Este ordenamiento divino del mundo fue llamado también *Ananke* y *Moira* en la filosofía preplatónica, como ineludible fatalidad o destino de un orden determinado, a consecuencia del cual nada ocurría en forma arbitraria o casual, sino por absoluta necesidad. Lo interesante de la visión griega del mundo es que, no sólo los hombres, sino también los dioses eran parte del cosmos y también estaban sujetos a la fatalidad.

Nietzsche percibió este estado de cosas desde muy temprana edad, y de ello dan cuenta sus apuntes de los años setenta:

> El hombre helénico no es optimista ni pesimista. Es, en lo esencial, un hombre que ve realmente lo terrible y no se lo oculta a sí mismo. Una teodicea no era un problema que ocupara a los griegos, porque la creación del mundo no había sido tarea de los dioses. La gran sabiduría del helenismo consistía precisamente en concebir también a los dioses como sometidos a la *Ananke*. El mundo de los dioses griegos funge como un velo que cubre al menos lo más terrible. Ellos son artistas de la vida; tienen a sus dioses para poder vivir y no para enajenarse de la vida (KSA, 7, septiembre de 1870-enero de 1971, 3 [62], 77).

Lo que Nietzsche admiraba de la religión de los griegos, era que, desde la perspectiva de éstos, el mundo divino no se contraponía al mundo real en cuanto al cosmos, el hombre y la sociedad, sino que era el principio que lo permeaba dándole estructura, orden y sentido. El mundo de los dioses más bien constituía en primera instancia al cosmos, que era visualizado como un proceso sinergético de fuerzas que actuaban de manera convergente y divergente. Además, el mundo divino -y ésta es probablemente la función del politeísmo más difícil de cubrir su objetivo- correspondía al destino humano que en su felicidad y su dolor, en sus crisis y soluciones, en sus etapas de vida y transiciones representaba un todo congruente a partir del propio destino de los dioses, es decir, de los mitos. Los mitos hablan de los dioses y cimientan con ello el orden de la vida humana. Esta función fundamental, generadora de congruencia, coincide con el principio de la pluralidad. Los dioses sólo consuman su destino en la relación de unos con otros. El mundo de los dioses se articula así como una teología cósmica, política y mítica y es en la mención del cosmos, en los ordenamientos estatales y de culto, y en los destinos míticos, en lo que lo divino encuentra su expresión.

En un planteamiento que se ubica muy cerca de la tradición de Nietzsche, Hans Blumenberg volvió a resumir en su trascendente obra, Trabajo en tomo al mito, los logros del mito griego:

> El mito fue capaz de dejar atrás los horrores del pasado, convertidos en monstruos vencidos, porque no requería de los temores para defender una verdad o una ley. La única institución que le servía de soporte no

> estaba dispuesta a asustar y atemorizar a su público, sino por el contrario, a presentar el horror dominado como afirmación liberadora que conduce hacia algo más bello (Blumenberg, 1979: 267).

Nietzsche descubrió muy pronto la relación que prevalecía entre el politeísmo y el mito. Porque ahí donde existe una multiplicidad de dioses, también hay un sinfín de historias que contar; y una sociedad que acepta una innumerable cantidad de historias, admite también una infinidad de formas de comportamiento. Este hallazgo lo expresó Nietzsche en el aforismo 143 del tercer libro de *La gaya ciencia* de la siguiente manera:

> Beneficio máximo del politeísmo -que cada quien establezca su propio ideal y derive del mismo sus leyes, sus alegrías y sus derechos-. Esto, hasta hoy, era considerado como la más tremenda de todas las aberraciones humanas y como la idolatría misma; de hecho, los pocos que se atrevieron a hacerlo, siempre tuvieron la necesidad de justificarse ante sí mismos con una apología que solía decir "¡no yo! ¡no yo!, ¡sino un Dios a través de mí". Fue en el maravilloso arte y poder de crear dioses -en el politeísmo- donde pudo liberarse ese impulso, donde se purificó, perfeccionó, enalteció...
> La invención de dioses, héroes y superhombres de todo tipo, así como de seres secundarios e inferiores, de enanos, centauros, sátiros, demonios y diablos constituyó un ejercicio previo inapreciable para la justificación del egoísmo y la egolatría del individuo: la misma libertad que uno le concedía a uno de los dioses frente a los otros, se la otorgaba uno mismo frente a las leyes, las costumbres y los vecinos. En el monoteísmo, en cambio, esa rígida consecuencia de la doctrina de *un* ser normal -es decir, la creencia de un dios normal, junto al cual sólo puede haber falsos dioses ficticios- ha sido acaso el riesgo más grande para la humanidad hasta el presente: es ahí donde radica la parálisis prematura de su evolución, la cual, hasta donde podemos observar, ya se ha producido en la mayoría de los otros géneros animales; esa condición en la que todos creen en *un animal* normal e ideal dentro de su género y donde la eticidad de la ética se ha traducido definitivamente en carne y huesos. En el politeísmo se encontraban prefiguradas la libertad del espíritu y la multiplicidad del pen-

> samiento del hombre, la potestad de crearse ojos nuevos y propios una y otra vez, de modo que, entre todos los animales, sólo para el humano no existan horizontes eternos ni perspectivas invariables (KSA, 3, 153, pp. 490-491).

La orgullosa relación que los griegos sostenían con sus dioses se refleja ya en la primera parte de la *Genealogía de la moral,* en la que precisamente los mejores son los que se sienten con el derecho a establecer los valores y que se interpretan a sí mismos como los afortunados que han sido favorecidos por el destino.

La pregunta que en todo caso Nietzsche se planteaba de manera acuciante, y ello sobre todo en las etapas finales de su creación, era cómo se había llegado a esta transvalorización de todos los valores en el cual sucumbió la religión de los dichosos y se estableció una dictadura moral de los desdichados, que encontró primero expresión en el judaismo y después en el cristianismo y que, finalmente, dominó a toda la tradición occidental en su conjunto. Fue sobre todo en sus escritos de finales de los años ochenta, cuando Nietzsche articuló con más fuerza su crítica a la tradición judía y a su derivación, el cristianismo, de lo que dan testimonio elocuente sus obras Más *allá del bien y del mal, Genealogía de la moral,* El *crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo.* Nietzsche retornó a la raíces de la tradición occidental, para diagnosticar aquella revolución de los valores que trajo consigo la creación del monoteísmo judeo-cristiano.

Cuando en un fragmento postumo del otoño de 1887, Nietzsche formuló de manera expresiva su concepto del nihilismo: "¿Qué significa nihilismo? Que los valores superiores se devalúan. Falta el objetivo. Falta la respuesta al porqué" (KSA, 12, otoño de 1887, 9 [35], 350), sólo se refería a la destrucción de aquellos valores que eran el producto de religiones nihilistas como el judaismo y el cristianismo, que durante 2,000 años habían impedido a los seres humanos vivir en armonía con el mundo y con sus dioses. La visión de Nietzsche es restaurativa, en la medida en que pretende establecer una cosmo-

visión como la que existía antes de la separación entre el ser humano y el mundo.

Porque el acto nihilista original que había consumado la tradición judeo-cristiana, fue el de despojar al mundo de sus dioses y de su divinidad y asentar al Dios único en su trascendencia radical. Pero precisamente este acto establecía una separación radical entre el mundo humano y el divino, y el desplazamiento del sentido del mundo y de la historia a un más allá que a los ojos de Nietzsche era la Nada. Sólo a partir de esta interpretación puede comprenderse la siguiente frase de Nietzsche en *El Anticristo:* "Cuando el peso sustancial de la vida no se deposita en la vida misma, sino en el más allá -en la Nada- entonces se despoja a la vida en general de su propio peso" (KSA, 6; AC, 43, 217).

La creación del monoteísmo, es decir del Dios único, que no toleraba junto a sí a ningún otro dios, significó simultáneamente una devaluación del más acá en aras de un mundo futuro, y la devaluación de la naturaleza y los instintos humanos, que sólo podían encontrar su realización en ese mundo. Lo que el judaismo había creado, sólo se vio potenciado por el cristianismo. Nietzsche tradujo esto en una fórmula sencilla: "Desnaturalización de los valores naturales" (KSA 6; CA, 25, 193). Esto implicó, al mismo tiempo, que la introducción del monoteísmo estuviera vinculada con una ética que tenía como núcleo la propagación de una vida que agradara a Dios y que se encontraba en contradicción con la sensualidad humana. En la ficción del monoteísmo, el dios de Israel no se dejaba apaciguar con ofrendas, sino que exigía una forma de vida acorde con sus mandamientos.

> El campo de acción sociopolítico del derecho y la justicia es derivado a la esfera teopolítica. Al hacerlo, surge la idea totalmente nueva de convertir a Dios mismo en legislador. Dios asume esta función en lugar de los antiguos monarcas orientales. Dioses creadores existen por todas partes en la historia de la religión. Lo nuevo y la marca distintiva de la religión contenida en el Antiguo Testamento y sus derivaciones secundarias, es este Dios legislador... El paso absolutamente determinante de Israel constituyó en sustraer la justicia a la esfera política y social y

> someterla a la voluntad inmediata de Dios. Este paso se consumó y se codificó en una forma que, por su parte, contenía un carácter jurídico: en la forma de un pacto legal (Assmann, 2000: 68-69).

Para explicar cómo los valores de la tradición judeo-cristiana pudieron alcanzar preeminencia en el curso de la historia, Nietzsche se sirvió del método de la genealogía, un procedimiento que encontró su particular aplicación en la Genealogía *de la moral* y *El Anticristo.* Como genealogía, que se convirtió en el vehículo distintivo de su crítica a la religión y a la moral, Nietzsche entendía la reconstrucción del origen de los valores y las eosmovisiones actualmente vigentes, a partir de determinadas situaciones y disposiciones históricas.

Dado que según Nietzsche no existen valores eternamente válidos, que se encuentren más allá de todas las condiciones históricas existentes, no pretendía exponer en sus genealogías como había ocurrido en verdad, sino resaltar que toda voluntad de poder, de manera consciente o inconsciente, se esfuerza por imponer y validar su interpretación; una interpretación que le es útil y lo pro mueve. Tampoco la psicología debe ajustarse a un determinado esquema, con cuya ayuda interprete todas las situaciones y conflictos. Más bien, debe siempre volver la mirada hacia las fuerzas y sus correspondientes intereses, que encontraron en determinadas constelaciones de poder su consolidación actual. Por lo tanto, el propósito principal de la genealogía es sacar a la luz la lucha de poder que operaba y sigue operando detrás de fenómenos con los que se está familiarizado y que se dan por hechos, que son altamente reverenciados o que inclusive parecen "puramente espirituales".

En su genealogía más conocida -la derivación de la tradición judeo-cristiana a partir del "resentimiento de los débiles" en la *Genealogía de la moral-,* Nietzsche incorporó, como más tarde lo hizo Freud, los resultados de la investigación etnológica y humano-biológica contemporánea. Como contexto externo de este análisis sirvió a Nietzsche la guerra de dos grupos de hombres primitivos, que desemboca en una dialéctica de amo y siervo. La victoria la habría obtenido aquel grupo cuyos miembros todavía vivían bajo el apre-

mio de la inmediata reacción de sus impulsos instintivos. Cuando los derrotados se someten a ellos sin condiciones, los vencedores les perdonan la vida, pero al precio de su esclavitud.

El interés de Nietzsche, no muy diferente al de Hegel, no concierne al despliegue de poder de los amos, que ahora pueden dedicarse a sus necesidades, sino a los esclavos y a los cambios que este proceso despierta en su psique (Salaquarda, 1996: 105). Como derrotados se ven forzados a la "interiorización" de los impulsos que antes todavía exteriorizaban. Como esclavos desarrollan, a través de la internalización de las órdenes de sus amos, la memoria y la mala conciencia. Para compensar sus fracasos reales, llevan a cabo una rica actividad imaginativa y fantástica.

"Casi todo lo que denominamos como alta cultura descansa en la espiritualización y profundización de la crueldad; esta es mi tesis: aquel «animal salvaje» no ha sido aniquilado, vive, florece, sólo se ha endiosado" (KSA, 5; JGB, 229, 166).

El "resentimiento" que desarrollaron los esclavos obligados a la cultura era, según Nietzsche, una precondición necesaria, aunque todavía insuficiente, para el surgimiento y el ulterior triunfo del judaismo y más tarde del cristianismo. El hombre de la mala conciencia necesita algo o alguien a quien pueda echarle la culpa de su malestar. Las respuestas que en el curso de su historia encontraron los seres humanos sobre la culpabilidad -por ejemplo una deidad hostil, un poderoso y malvado demonio, los enemigos externos, los infractores de la ley en las propias filas que desataron la ira de la divinidad- sólo aportaron alivio a aquellos que en cada circunstancia estuvieron en condiciones de combatir y castigar a los que fueron declarados como culpables. Esto presuponía un cierto grado de fuerza y confianza en uno mismo; porque los esclavos no tenían abierta esta posibilidad y, por tanto, no podían alcanzar por esta vía una satisfacción a sus sentimientos de poder. Para ellos las "religiones del resentimiento" constituyeron una salida, en la que el papel clave recayó en un determinado tipo de hombre, al que Nietzsche definió como el "sacerdote asceta" (KSA, 5; GM, 3, 359). Su logro consistía en ofrecer a los esclavos una interpretación que hiciera justicia

a su situación. La mala conciencia sería entonces consecuencia del pecado, es decir, la culpa de ésta la tendrían ellos mismos. Al mismo tiempo, se trata de potenciar la reorientación hacia dentro de las tendencias agresivas, necesaria para el surgimiento de la cultura. Esta solución ofrece considerables ventajas, sobre todo el incremento en el sentimiento de poder del "pecador arrepentido", que en su fantasía puede elevarse sobre todos aquellos que permanecen "porfía' dos" y no buscan la culpa dentro de ellos mismos.

En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche abordó el problema de los efectos corruptores que también puede tener la impotencia. Como motivo rector de este análisis, prácticamente se podría plantear la hipótesis de que la impotencia casi siempre corrompe y la impotencia total, corrompe absolutamente. En el ejemplo de la religión judeo-cristiana el filósofo intentó encontrar la prueba de que se trata de formas de una voluntad de poder, a las que su debilidad corrompió.

Para su crítica de la voluntad de poder impotente, utilizó un concepto que tomó de Eugen Dühring, el concepto del resentimiento. El resentimiento es una debilidad e impotencia que no puede ser retribuida por la acción y que se convierte en una "venganza imaginaria", en una lucha por el poder en la forma de la ideología y la moral.

> La rebelión de los esclavos en la moral se inicia cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y genera valores: el resentimiento de aquellos seres a los que la verdadera reacción, la acción, les es negada y que sólo se mantienen indemnes mediante una imaginaria venganza. En tanto que toda moral aristocrática se alimenta a sí misma a partir de una triunfante afirmación del sí, la moral de los esclavos dice de antemano no a lo "externo", a lo "otro", a lo "no-propio"; y éste no es su acción creadora (KSA, 5; *GU,* 1, 270).

Nietzsche describió este tránsito de la venganza impedida en la acción, como un viraje del resentimiento hacia una "venganza imaginaria". Para él, éste es el punto relevante desde la perspectiva moral-filosófica y cultural-filosófica. Muestra el poder destructivo del resentimiento, que no como acción, pero si como fantasía, como

espíritu, como religión sabe desplegar su venganza que, aunque "imaginaria", resulta altamente efectiva. Pero todavía más allá, demuestra la singular destrucción "creadora" del resentimiento, que se genera una moral propia; moral que hace de la propia debilidad una virtud. Fue el nacimiento de esta "moral", combatida por Nietzsche, el acontecimiento al que denominó como la "sublevación de los esclavos en la moral". Para Nietzsche el resentimiento es el espíritu que permanentemente niega y que, sin embargo, sabe disfrazar esta negativa como una afirmación. La debilidad del resentimiento dice no al poder, a la felicidad, a la salud, a la afirmación de vida y a Eros. Si el noble y poderoso concluía que "yo soy bueno, entonces tú eres malo", el tipo del resentimiento deduce que "tú eres malo, entonces yo soy bueno" (Deleuze, 1976: 132); y de esta manera no sólo se intercambian lo "bueno" y lo "malo", sino lo que antes era bueno se declara como malo y lo malo como bueno.

"Lo que antes era «malo» se convierte en «bueno» y la debilidad se encubre en virtud: el no-poder-resarcirse, en «bondad»; lo inevitable del sometimiento, en «obediencia»; el no-poder-atacar, en «humildad», «paciencia», «conciliación»; el no-poderse-vengar en «perdón» y «amor al enemigo», etcétera" (KSA, 5; GM, 1, 14, 281).

Particularmente en la *Genealogía de la moral,* Nietzsche investigó cómo surgió el resentimiento desde una perspectiva histórica y llegó a la conclusión de que el resentimiento también tenía su significado moral y cultural. Todo su esfuerzo estaba enfocado a convencer lo útil que resultaba el dolor para la moral y la cultura. Y un ascetismo de este tipo, que "utilizaba" el dolor para llevar al refinamiento y a la culturización; al nacimiento, inclusive, de una imaginación, una fantasía, un "espíritu", y todo lo anterior estaba contenido en el resentimiento. Había logrado darle un sentido al dolor, aun cuando no era precisamente el que Nietzsche buscaba.

Y, por tanto, no se trata de una ironía cuando escribe: "La historia humana sería algo demasiado tonto sin el espíritu de los impotentes que se incorporó a ella..." (KSA, 5; GM, 1, 7, 267).

Aparentemente, había una relativa razón en la "moral ascética", tan combatida por Nietzsche, que a causa de su imposibilidad de

reacción en los hechos, tuvo que orientarse hacia adentro y generar ingenio, fantasía y refinamiento.

Con ayuda del concepto del resentimiento, Nietzsche elaboró una historia de la religión, de la moral y de la política, que sugería una continuidad ininterrumpida entre la antigüedad y la modernidad. En general, trazó un cuadro de la religión que es singularmente político y que se conjuntó con ideas que le motivaron Wellhausen, el mayor exégeta de la historia de la religión hebraica de su tiempo, Renán y los escritores rusos Tolstoi y Dostoiewski.

Estimulado por Wellhausen, Nietzsche investiga la historia del pueblo judío, en la que ve la clave para la comprensión del desarrollo de la religión en Occidente. A finales de noviembre de 1887 inicia los apuntes sobre el libro de Wellhausen, *Prolegómenos a la historia de Israel*, que habrán de encontrar en *El Anticristo* su expresión más clara. Los judíos aparecen como el pueblo políticamente oprimido, dependiente de manera particular de sus sacerdotes, quienes crean una "desnaturalización de los valores naturales", una venganza de los débiles contra los poderosos, pero también contra la naturaleza, que se ve devaluada en beneficio de una idea de recompensa y castigo, es decir, de un más allá. Justamente en el contexto de la historia de la religión judía, es en el que la figura del "sacerdote" adquiere un significado moral-filosófico de dimensiones universales. No sólo es el inventor del pecado y de la culpa, sino también, al mismo tiempo, el de la absolución. Según Nietzsche el "sacerdote" tiene una gran tarea: "Ser quien modifique la orientación del resentimiento"; complementa el mundo del pecado y de la culpa, en tanto que declara culpable al individuo mismo "[...] sólo tú eres quien tiene la culpa" (KSA, 5; GM, 3, 15, 373, 375).

La culpa, el sufrimiento, el martirio se desplazan a la "conciencia" y ahí actúan como instrumentos de "la autodisciplina, el autocontrol y el autosometimiento" (KSA, 5; GM, 3, 16, 375).

Los ascetas judeo-cristianos le habían dado un sentido al dolor pero, como opinaba Nietzsche, a un precio demasiado alto.

Habían difamado a este mundo en aras de un más allá; devaluado al más acá como un lugar del pecado y de la carne, degradado al sufrimiento como castigo y, en el viraje del resentimiento hacia dentro, habían hecho de la cultura un asunto de mala conciencia.

> Una vez más, a este oscuro ascetismo se contrapone la visión dionisiaca, la afirmación de este mundo como el único; el mundo inocente, cuyas penas y alegrías sin esperanza de una salvación por mano ajena, pero sin culpar tampoco a la naturaleza ni al individuo, era sobrellevado de una manera trágica-festiva. Y una vez más, también, el cristianismo se pone del lado del desprecio del cuerpo, de la degradación de la naturaleza, de la culpabilidad del mundo y, ahora también, el de "la mala conciencia" (Ottmann, 1999: 327).

En un apunte postumo de la primavera de 1888, titulado *Dionisos contra el crucificado,* Nietzsche apostrofó el contraste entre la afirmación del mundo pagana y la negación del mundo cristiana y delineó una vez más su posición, con toda claridad:

> Dionisos contra el "crucificado": ahí tienen el contraste: no es una diferencia respecto del martirio; es sólo que éste tiene otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno requieren del sufrimiento, de la destrucción, de la voluntad de aniquilamiento.- de otra manera, el sufrimiento del "crucificado como inocente" sirve como objeción a esta vida, como fórmula de su juicio. Uno adivina: el problema está en el sentido del sufrimiento: un sentido cristiano o un sentido trágico... en el primer caso, constituye el camino para una existencia bienaventurada; en el segundo, la existencia ya es una bienaventuranza suficiente, como para justificar una enorme carga de dolor.
>
> El hombre trágico afirma inclusive el sufrimiento más acerbo: es lo suficientemente fuerte, pleno, endiosado para soportarlo. El cristiano niega inclusive el destino más afortunado de la tierra: es demasiado débil, pobre, desheredado como para todavía sufrir en cualquier forma en torno de su vida (KSA, 13; NF, primavera de 14 [88]: 266).

Nietzsche visualizó la capacidad de la tradición judeo-cristiana de darle un sentido al sufrimiento, como uno de los motivos fundamentales de su triunfo sobre las religiones politeístas (Hódl, 2001: 192).

Pero si en su obra sobre la *Genealogía de la moral* Nietzsche había dejado sin respuesta el problema de las condiciones históricas que determinaron el surgimiento del monoteísmo judío y su sacralización de la ética, esta situación se modificó después de su lectura de la interpretación de la historia judía por Julius von Wellhausen. Las huellas de la influencia que el gran teórico alemán del Antiguo Testamento ejerció sobre él pueden apreciarse con toda claridad en su "Anticristo", en el que hace suyos los conocimientos de Wellhausen sobre la historia judía. Si Nietzsche había atribuido la "desnaturalización de los valores naturales" a la especificidad del judaismo, en la interpretación de la historia judía primitiva de Wellhausen descubre que antes de la época del exilio la "cultura cananea" tuvo un gran significado en la Antigüedad hebraica. En esa fase temprana, Jahvé habría adoptado rasgos distintivos del dios Baal, mientras que esa religión todavía pagana expresaba alegría y gratitud. La religiosidad como sentimiento de gratitud, el servicio divino entrelazado con la agricultura y las estaciones del año, la vida cotidiana con el culto, todos estos aspectos de la "costumbre previa al exilio" fueron calificados por Wellhausen como "la herencia cananea" de Israel. Entonces todavía no habría existido una separación entre lo sagrado y el mundo de los sentidos. En el capítulo 25 de *El* Anticristo, Nietzsche coincidió plenamente con Wellhausen en esta concepción.

"Originalmente, sobre todo en la época de los reyes, la posición de Israel ante todas las cosas era la correcta, es decir, la natural. Su Jahvé era la expresión de la conciencia de poder, del gozo en sí, de la esperanza en sí" (KSA, 6; AC, 25, 113).

Esta situación, empero, se modificó, cuando acontecimientos traumáticos transformaron la historia de Israel Cuando el Reino del Norte, donde enseñaba Oseas, se sublevó contra su soberano asirio, Asiría envió sus tropas y lo eliminó en 721 a.C. como entidad política. En 586 a.C. Judea, el Reino del Sur, cayó junto con su templo de Jerusalén en manos de los babilonios. Amplios sectores de la élite fueron llevados a Babilonia, donde iniciaron *un* cautiverio de

100 años. Es entonces esta situación histórica la que exige una nueva interpretación. "Es el temeroso asombro sobre el curso político del mundo, el que provoca justamente en el ámbito religioso siempre nuevas construcciones sobre el sentido", escribió Max Weber en sus ensayos sobre sociología de la religión (Weber, RS, ni, 1983: 22).

Hans Kippenberg, autor del libro *Las religiones redentoras del Medio Oriente,* resume la reacción intelectual a esta catástrofe política de la siguiente manera:

> Por vez primera dentro de la literatura de las escuelas del Deuteronomio, se vuelve identificable un intelectualismo que intenta explicar las terribles experiencias que tuvieron que pasar los judíos con las conquistas militares de Israel y, posteriormente, del reino de Judá. Este intelectualismo se valió de la aseveración de que el pueblo elegido se había alejado de su Dios y orientado hacia los ídolos. En castigo, Dios lo habría abandonado a manos de sus enemigos. Con este planteamiento, los intelectuales del Deuteronomio vincularon la exigencia de que, de ahí en adelante, todos los judíos debían adorar únicamente a Jahvé, obedecer sus mandamientos y excluir a todos los forasteros de su comunidad, aun cuando estuvieran casados con judíos. Los intelectuales, al dar al sometimiento militar esta interpretación, establecieron una obligatoriedad absoluta del pacto de Dios con su pueblo. De esta manera, la interrogante sobre el sentido y el contenido ético de la religión quedaron sólidamente asociados por el intelectualismo deuteronómico (Kippenberg, 1991: 137).

Sólo a partir de este momento se produjo una sacralización de la moral, que se fundió en una unidad con el monoteísmo excluyente. De esta manera, la conformación del monoteísmo constituyó una precondición para que los sacerdotes llegaran al poder. El Dios único representaba un ideal, al que todos tenían que someterse en la misma medida. Crea un sentido para todos y para siempre.

"En este Dios único, que dispone sobre todo y con el que sólo se entiende el sacerdote, encuentra este último su instrumento de poder. No domina por fuerza propia, sino en nombre de una fuerza superior, inasible e inatacable. Asume la función de un «intermediario», únicamente el sacerdote es el mediador entre Dios y todos los demás" (Stegmaier, 1994: 107).

Los sacerdotes de los judíos lograron crear nuevos valores que, desde la perspectiva del poder, eran los valores de la impotencia, pero que permitieron sobrevivir al pueblo judío y, a los sacerdotes mismos, mantenerse en el poder. Sobrevino una profunda reconstrucción o, más bien, una nueva construcción de la tradición, de la cual fueron eliminadas todas las reminiscencias paganas. Si Nietzsche tenía la convicción de que en las tradición hebrea antigua predominaban los "afectos afirmativos" (KSA, 13, 14 [11], 222), en la nueva situación Dios aparece como "gran cosmopolita" y "persona privada" (KSA, 6; AC, 16, 183).

Aunque imprevisible, el antiguo dios popular de origen cananeo siempre estaba dispuesto a brindar apoyo a los nativos. Por el contrario, el "nuevo" Dios mostraba ante las necesidades y los anhelos de la humanidad cada vez más indiferencia y planteaba severas exigencias. "Un Dios que exige, en lugar de un Dios que ayuda" (KSA, 6, AC, 25, 194).

La revolución sacerdotal había logrado la obra magistral de reitv terpretar la catástrofe política, darle sentido y construir una estructura moral que justificaba la propia situación de debilidad y la convertía en virtud (Ahlsdorf, 1997: 144).

> [...] los judíos llevaron a cabo aquel acto de magia que transvalorizó los valores y, gracias al cual, la vida en la tierra adquirió por un par de milenios un nuevo y peligroso incentivo: sus profetas fundieron "rico", "impío", "malo", "violento", "sensual" en uno solo, y acuñaron, por vez primera, la palabra "mundo" como término infamante. En esta transvalorización (en la que se debe utilizar la palabra "pobre" como sinónimo de "santo" y "amigo") radica la importancia del pueblo judío: con él se inicia la sublevación de los esclavos en la moral (KSA, 5; JGB, s, 195, 116-117).

El ataque de Nietzsche contra el antiguo judaismo sacerdotal se dio sin concesión alguna. Los sacerdotes judíos habrían difundido la representación errónea de un "orden moral universal" de pecado, culpa, castigo, arrepentimiento, compasión y amor al prójimo. De esta manera falsificaron los valores naturales. Tocios los seres huma-

nos tendrían la obligación de creer en un solo Dios, que también era el creador de una ética universal mente válida. En la interpretación de Nietzsche, la moral sacerdotal es la moral de los incapaces ante la vida que, desde su resentimiento hacia los poderosos y los afortunados, genera sus propios valores. Los "esclavos" se vengan de sus "amos" en la esfera de los valores, en tanto que les imponen los suyos propios y los obligan a interiorizarlos. De ahí en adelante y también desde su propia percepción, los poderosos se ven como pecadores, lo cual constituye la forma más extrema de sometimiento y corrupción.

> Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento ascendente de la vida, la buenaventura, el poder, la belleza y la autoañrmación, el instinto del resentimiento, convertido en genio, tuvo que inventarse otro mundo, desde el cual toda esta afirmación de vida se observara como algo malo y despreciable (KSA, 6; AC, 24, 192).

Nietzsche polemizó sobre la religión judaica en su obra *El Anticristo* de 1888, porque en el cristianismo sólo observaba un judaismo en segunda potencia, que simplemente había continuado desarrollando las tradiciones judías.

Nietzsche vio encarnada la estrecha relación entre cristianismo y judaismo en Pablo, quien para él era, en realidad, el verdadero creador del cristianismo (Salaquarda, 1980: 292). Pablo hizo de la doctrina de Cristo lo que no era originalmente: una religión de los impotentes que sacia el odio mediante Dios, el más allá y el juicio final. Fue Pablo quien volteó de cabeza al mundo moral e hizo una revaloración a favor de los débiles y los enfermos. "[...] lo que es insensato para el mundo, es lo que ha elegido Dios [...] y lo que es débil para el mundo, es lo que ha elegido Dios, para oprobio de lo que es fuerte" (KSA, 6; AC, 45, 223).

Con la "inexorable lógica del odio", sostiene Nietzsche, Pablo convirtió la muerte de Jesús en martirio e incrementó con ello el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo, introdujo en el cristianismo la idea de recompensa, así como el consuelo de un más allá, la resurrección y el juicio final. Y de su condena al cristianismo

paulino, Nietzsche extrae la siguiente síntesis: "Cristiano es el odio contra el espíritu, contra el orgullo, el valor, la libertad, el libertinaje del espíritu; cristiano es el odio contra los sentidos, contra el gozo de los sentidos, contra el gozo en general" (KSA, 6; AC, 21, 188).

La evaluación definitiva que Nietzsche hizo en *El Anticristo* sobre el cristianismo no sólo atañe a la religión cristiana, sino a la interpretación valorativa de Occidente en su conjunto, ya que todos los conceptos morales y la formas de vida dominantes de esta zona son sujetos a un veredicto radical, como nunca había ocurrido antes de Nietzsche.

Nietzsche quería algo más que superar el nihilismo que veía arraigado en la cosmovisión judeo-cristiana; y probablemente no sea exagerado afirmar que deseaba regresar a la visión trágica del mundo de la antigua Grecia y de los paganos, tal como lo describe el crítico de la religión alemán, Walter F. Otto, en su ensayo sobre *La visión del mundo en el paganismo clásico.*

> El mundo del paganismo es sin duda masculino. Sus rasgos más distintivos son: la dignidad humana [...] la aristocracia en la orientación del pensamiento [...] el respeto por lo umversalmente válido [...] la veneración por el mundo ordenado [...] la distancia y elegante discreción ante los misterios de lo que acontece [...] la fuerza viril para mirar una realidad a los ojos, cuyo factor más importante no es el ser humano, y honrarla de todos modos I-.] el orgullo, también ante la abierta parcialidad de la fortuna [...] y, una vez más, la confianza en la capacidad de su propia naturaleza para seguir a la razón verdadera, es decir, a la naturaleza misma. Lo malo, en tanto, sólo es una tontería de espíritus poco ilustrados o, en el peor de los casos, un complejo de inferioridad; no se trata de la sublevación de una voluntad equivocada contra los mandamientos como tales, es decir, tampoco ejerce ningún estímulo ni envenena la moralidad (Otto, 1963: 24).

Obras *de Nietzsche*

NIETZSCHE, Fr., Sdmtlicke Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1980, *dtv* [KSA].

___ , *Sdmtliche Briefe,* Kritische Studienausgabe in 8 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986, dtv [KSB].

_ __, *Werke in drei Bánden,* hrsg. V.K. Schlechta Hanser, München 1966 [NWJ.

___ , Werke *und Briefe. Historisch-Kristische Gesamtausgabe,* hrsg. v. M.J. Mette (Jugend Schriften) München, 1933-1942, dtv [BAWJ

Bibliografía

AHLSDORF, M., *Nietzsche luden. Ein Philosoph formt sich ein Bild,* Shaker, Aachen, 1997. ASSMANN, }., *Das kulturelle Gedcichtnis. Schrift, Erinnerungen und Politische Identitat in frühen Hochkulturen,* Beck, München, 1992.

_ __. _—, *Herrschaft und Heil, Politische Theologie in Altdgypten, Israel und Europa,* Hanser, München, 2000.

Moses *der Agypter. Entzifferung einer Gedachtnisspur,* Fischer, Frankfurt, 2000. BARBERO, S., "Der griechische Nietzsches des Giorgio Colli", *Nietzsche-Studien* 18, 1989, pp. 83402.

BARTH, H., *Wahrheii und Ideologie,* Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

BERKOWITZ, R, *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1995.

CAMUS, A., Der *Mensch in der Revolte,* Rororo, Reinbeck, 1969.

CANCIK, H., *Nietzsches Antike. Vorlesung,* Metzler, Stuttgart, 1995.

______ _f *Cancik-Lindemaier, Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland,* Metzler, Stuttgart, 1999. COHN, N., Cosmos, *Chaos and the World* to Come. *The Ancient Roots of Apocalyptic Faith,* Yale Univ. Press, New Haven, 1993. COLLI, G., *La ragione errabonda. Quaderni posthumi,* Milán, 1982. DELEUZE, G., *Nietzsche und die Phibsophie,* Roger & Bernhard, München, 1976. DIENSTAG, J.F., "Nietzsche ' s Dionysian Pessimism", American *Political Science Revieu?,* vol. 95, núm. 4, diciembre 2001, pp. 923-937. DlHLE, A., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike. Vanderhoek u,* Ruprecht, Gótingen, 1985. EISENSTADT, S.N., *Kulturen der* Acfiserueít. *Ihre Vrsprünge und ihre Vielfalt. Teil I, Griechenland, Israel, Mesopotamien,* Suhrkamp, Frankfurt, 1987.

FlGL, J., *lnterpretation ais philosophisches Prinzip, Friedrich Nietzsches universale Theorie derAuslegung* im *spáten Nachlass,* De Gruyter, Berlín, New York, 1982.

___, *Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religions'philosophie.* Mit Berücksichtigung *unveróffentücher Manuskripte,* Patmos, Dusseldorf, 1984.

_, "Tod Gottes und die Móglichkeit neuer Gótter. Biographische und werkgeschichtlíche Kontexte bei Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 29, 2000, pp. 82-101. FOUCAULT, M., "Nietzsche, die Genealogie, die Historie", en M. Foucault,

Von *der Subversión des Wissens,* Fischer, Frankfurt, 1993, pp. 69-90.

GAUCHET, M., *The Disenchantment of the World. A Politicai History of Religión,* Princeton Univ. Press, Princeton, 1997. GOLOMB, J. (ed.), *Nietzsche und die jüdische Kultur,* WUV Universitats-Verlag,

Wien, 1998. HAVEMANN, D., Der *"Apostel der Ruche". Nietzsches Paulusdeutung,* de Gruyter,

Berlín, New York, 2002. HODL, H.J., "Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von

Nietzsches Religionskritik", *Nietzscheforschung,* 7, 2000, pp. 197-214.

___.___, "Die Tráume der Leidenden. Ein Zugang zu den Kritieren der Bewertung von Religión beim spáten Nietzsche", en Zeitenwende-Wertewende (Hg.) Renate Reschke, Akademie Verlag, Berlín, 2001.

KIPPENBERG, H., *Religión und Klassenbildung* im *antiken Judáa,* Gotinga, 1982.

_ .....___ ., Die *vorderasiatischen Erlosungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der* antiken *Stadtherrschaft.* Sufirícamp, Frankfurt, 1991.

_______, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne,* Beck, München, 1997.

KONDYLIS, P, *Macht und Entscheidung. Die HerausbiUung der Weltbilder und die Wertfrage,* Klett Cotta, Stuttgart, 1984.

, Die *Aufklarung im Rahmen des neuzeitlichen Raúonalismus,* Dtv/Klett Cotta Stuttgart, 1984-KUHN, E., *Friedrich Nietzsches Phihsophie des europáischen* Nihilismus, de

Gruyter, Berlín, 1992.

LANG, B., (ed.). *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus,* Kósel, München, 1981.

, Monotfismus, Neues Bibeí-Lexikon (eds., *et al),* M. Jórg Benzinger, Zürich, 1995, vol. 2, pp. 834-835.

_, "Adoración tradicional y utópica del Dios único. Origen y formas fundamentales del monoteísmo bíblico", en H. Frey (ed.), *La Genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente!, CNCA, MÉXICO, 2000.*

MACK, B., *Who wrote the New Testament? The making of the Christian Myth,* Harper, San Francisco, 1995.
___ ___ _, "Cristo y la creación de una cultura monocrática", en H. Frey (ed.), *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?,* CNCA, México, 2000.
MANEMANN, J- (Hg.), *Jahrbuch Poliüsche Theologie,* Bd.4, Monotheismus, Litt. Verlag, Münster Hamburg London, 2003.
MEIER, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen,* Suhrkamp, Frankfurt, 1995.
NOLTE, E., *Nietzsche und der Nietzscheanismus,* Herbig, München, 2000.
ORSUCCI, A., *Orient-Okzident. ~Nietzsch.es Versuch einer Loslósung vom Europaischen Weltbild,* de Gruyter, Berlín, 1996.
OTTMANN, H., "Anti Lukacs", en *N-Studien* 13 (1984), pp. 570-586.
__ , "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklárung", en Djuric/J. Simón (Hg.), *Nietzsche und die philosophische Tradition,* burg, 1985, pp. 9-35.
, *Philosophie und Politih bei Nietzsche,* (MuTzNF), vol. 17, de Gruyter, Berlín, New York, 1999.
OTTO, W.F., "Das Weltgefühl des klassischen Heidentums", en *Mythos und Welt,* Ernst Keltt Verlag, Darmstadt, 1963, pp. 21-35.
RECKERMANN, A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches,* de Gruyter, Berlín, New York, 2003.
RÍES, W., *Nietzsche zur Einführung,* Junius, Hamburg, 1990.
SALAQUARDA, J., "Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verstandnis des Apostéis Paulus", en *Nietzsche,* Salaquarda (ed.), Wiss. Buchges. Darmstadt, 1980, pp. 288-321.
, "Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition", en The Cambridge *Companion to Nietzsche,* Magnus B./Higgins M. (eds.), Cambridge, 1996, pp. 90-119.
_, "Der Antichrist", en *Nietzsche-Studien* 2, 1973, pp. 91-136.
SCHACHT, R. (ed), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsches Genealogy of Moral,* Berkeley, 1994.
SCHLUCHTER, W., Max *Webers Studie über das antike Judentum,* Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
----------- , *Max Webers Sicht des antiken Christentums,* Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
_____. _ , *Max Webers Sicht des okzidentalen* Christentums, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

SCHMITT, C, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitát,* Berlín, 1934-SCHWARTZ, R.M., The Curse *of Cain. The Violent Legacy of Monotheism.* Univ. of Chicago Press, Chicago, London, 1997.
SEVERINO, E-, *Vom Wesen des Nihilismus,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1983.
SIMÓN, J., "Das Judentum und Europa bei Nietzsche", en J. Golomb, *~Nieizsche und die jüdische Kultur,* WUV Universitátsverlag, Wien, 1998, pp. 113-125. SMITH, W.R., *Lectures on ihe Religions of the* Semites, London, 1889, 2a. ed., 1894 (alemán: Die *Religión der Semiten,* Darmstadt, 1967). SOMMER, A.V., *Friedrich Niet&ches "Der Antichrht". Ein philosophisch Historischer Kommentar,* Schwabe & Co. AG Verlag, Basel, 2000.
STEGMAIER, W., *Nietzsches Genealogie der* Moral Wiss. Buchges. Darmstadt, 1994. STEINMANN, M., *Die Ethik* Friedrich *Nietzsches,* de Gruyter, Berlín, New York, 2000. STOLZ, F., *Einführung in den biblischen Monotheismus,* Wiss. Buchges. Darmstadt, 1996. Wahl, W., *Feuerbach und 'Nietzsche. Die Rehabiíitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19,* Jhds, Ergon, Würzburg, 1998. WEBER, M., *Gesammelte Aufsátze zur Religionssoziologie,* i. Siebeck & Mohr, Tubinga, 1983.
______, *Gesammelte Aufsátze zur Religionssoziologie,* ni, Das Antike Juden tum, J.C.B. Mohr, Tubinga, 1983.
WELLHAUSEN, J., *Prolegómeno, zur Geschichte hraels,* Reimer, Berlín, 1883.
______, *Skizzen und* Vbrarbeiten, Erstes Heft, Berlín, 1884.
______, *Skizzen und* Vbrarbeiten, Drittes Heft, Berlín, 1887.
______, *hraelitische und jüdische* Geschichte. Berlín, 1958.
YOVEL, Y., "Nietzsche *und die Juden:* Die Struktur einer Ambivalenz", en: J. Golomb, Nietische und die jüdische Kultur. WUV Universitats-verlag, Wien, 1998, pp. 126-142.

CAPÍTULO 6

Los escritos de Nietzsche como escuela de la sospecha

En 1886, es decir tres años antes de su derrumbe mental, Nietzsche escribió un nuevo prólogo a *Humano, demasiado humano* (1878), en el que reflexionó sobre el significado de esta obra en el marco del conjunto de toda su creación.

Y fue precisamente en este prólogo en el que apareció aquella frase significativa que de aquí en adelante captaría nuestro interés. "Se ha denominado a mis escritos como una escuela de la sospecha, peor aún, del desprecio, aunque afortunadamente también del valor, e inclusive de la audacia. En efecto, yo tampoco creo que jamás alguien haya visto el mundo con un grado de suspicacia tan profundo" (KSA, 2 MA, I, Prólogo, 13).

Este comentario que hizo el filósofo sobre sí mismo en 1886, describe un estado anímico y abarca, al mismo tiempo, un periodo característico de la llamada fase "positivista" de su pensamiento, inmediatamente posterior a la publicación de *El nacimiento de la tragedia* y de las *Consideraciones* intempestivas. En esta época, Nietzsche se entiende a sí mismo como un espíritu libre que ha pactado la paz con la ciencia y que quiere llevar a la Ilustración, a través de sí mismo, un paso adelante.

Pero, ¿en qué se manifestaron esas innovaciones esenciales, en comparación con la primera fase de su creación?, ¿de qué manera abordó el libre pensador la herencia de la Ilustración y cuáles fueron los momentos en que la superó.[7]

En la primera fase de su pensamiento, es decir, en los escritos sobre la tragedia, *Nietzsche* había desarrollado, en un múltiple des-

pliegue de símbolos de lo apolíneo y lo dionisiaco, una matriz de interpretación que le hacía posible la crítica a la cultura teórica unilateral del socratismo y, al mismo tiempo, una recuperación de la cultura trágica de origen más antiguo, estructurada de una manera mucho más profunda y rica; un esquema que, de cierta manera, habría de mantenerse como directriz en sus obras subsecuentes. En un principio la forma contemporánea en que Nietzche vio que se hacía realidad este modelo, fue la creación artística de Wagner. En una escenificación cultural supuestamente basada en mitos, tenía la esperanza de ver cómo su propósito adquiría forma. La serie de las *Consideraciones intempestivas* perseguía, igualmente, una línea cultural crítica, al someter el concepto de formación de sus contemporáneos y la conciencia, elevada al historicismo, a un profundo y polémico análisis. En la primera fase de su filosofar, la vinculación con los mitos trágicos de los griegos y los dramas musicales de Wagner le proporcionaron una seguridad que, en su posterior desarrollo, cuando se suscribió a una filosofía experimental de horizontes abiertos, habría de perderse.

En la parábola de "Las tres transformaciones", al principio de *Zaratustra,* Nietzsche traza su propio camino de pensamiento: "Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, el camello en león y, al final, el león en niño" (KSA, 4, Za, 29). En tanto que el camello todavía soportó, crédula y voluntariamente, el peso de valores con siglos de antigüedad, fue el león el que se rebeló contra todos los imperativos del deber ser, para buscar su propia libertad.

> "Pero en el desierto más apartado ocurre la segunda transformación: en león se convierte el espíritu; quiere apropiarse de la libertad y ser señor en su propio desierto." Aquí busca a su último amo: desea convertirse en su enemigo y en el de su último Dios; por el triunfo quiere combatir con el gran dragón. ¿Cuál es el gran dragón al que el espíritu ya no quiere nombrar amo y Dios? "Debes", se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice "quiero" (KSA, 4, Za, 30).

En el desarrollo personal de Nietzsche fueron los años entre 1876 y 1878, cuando rompió con los ídolos de su juventud, Scho-

penhauer y Wagner, y cuando elaboró su propia filosofía, misma que lo convirtió en un crítico de la moraly el conocimiento tradicionales. Los escritos de Nietzsche se transformaron, a partir de entonces, en una escuela de la sospecha; una postura teórico-cognoscitiva, que no sólo fue constitutiva de su fose de espíritu libre, sino que también habría de persistir en la fase tardía de su pensamiento.

Para comprender la evolución del pensamiento nitzscheano, tal vez resultaría esclarecedor situar primeramente las obras del periodo medio, cuyo punto de partida es *Humano, demasiado humano*, en el contexto de la historia de las ideas. La estricta separación del concepto filosófico frente a la praxis argumentativa de las ciencias exactas y la expresión artístico-creativa, que había caracterizado a la tradición, es suprimida por Nietzsche. Ya el Romanticismo y los moralistas franceses -cuya herencia Nietzsche muchas veces adoptó de manera inconsciente- habían cimbrado esta delimitación. Vistas así, las obras de Nietzsche en su periodo de libre pensador son experimentos de forma, en los que se aproxima, a veces, al acervo de las ideas científicas de su época y, a veces, a la libre creación de conceptos.

Si en las obras del periodo medio de Nietzsche se exponen temas tradicionales de la crítica al conocimiento, la moral, la cultura y la sociedad en constelaciones cambiantes, ello en realidad es motivo del autor para alcanzar, mediante la búsqueda de una forma de expresión adecuada para la filosofía -es decir, de un simbolismo- la síntesis de la crítica de los sistemas filosóficos heredados y la síntesis del desarrollo interno propio. Por ello, mucho más que en el Nacimiento *de la tragedia*, estiliza las fuerzas espirituales del pasado, como por ejemplo el platonismo, el socratismo, el epicureismo, el cristianismo y el budismo a modo de códigos del autoentendimiento y la autoafirmación. Y todo lo anterior se refleja en la sucesión y, en ella, sobre todo, como quien supera éstas y otras posiciones. Más adelante, el pensador ensaya por primera vez una visión genealógica, que le permite desagregar la identidad de los fenómenos en una serie histórica de desarrollo. La norma tradicional de las disciplinas filosóficas, que en la disposición todavía se conserva de manera externa, se esfuma más y más; la relevancia de la metafísica heredada

cede ante un flujo de perspectivas, que pone en duda la existencia de una verdad última.

Hay consonancia con aquellas que orientaron los análisis de Nietzsche hacia el ámbito de una nueva Ilustración, en tanto que sus esfuerzos estaban dirigidos a la destrucción de lo universalmente válido que en la historia del pensamiento había tenido validez sin cuestionamiento alguno. En todo caso -y esto hay que subrayarlo- este concepto de Ilustración es uno que contradice la conciencia tradicional sobre la Ilustración. Si en el siglo xvm la Ilustración postuló una racionalidad general, reproducible a todos los niveles, y que por su obligatoriedad común tenía validez para todos los seres humanos, para Nietzsche justamente este planteamiento se vuelve cuestionable y es sometido a una crítica radical.

La moral, la razón, pero también el conocimiento, son desenmascarados en el transcurso de los análisis de Nietzsche, en tanto se descubre lo que subyace en ellos y lo motiva, establece su correspondencia con la correlación general de las condiciones de vida y se les representa como creaciones de la voluntad de poder.

Esta es la verdadera intención, cuando Nietzsche denomina a sus escritos una "escuela de la sospecha"; la de desenmascarar una disfrazada voluntad de poder, que se oculta detrás de los esfuerzos y las necesidades encubiertas del reclamo objetivo de una validez universal. La filosofía de Nietzsche se torna en crítica de la ideología, en el momento en que desplaza el contenido expreso y autoconvincente de las ideas hacia una intencionalidad más poderosa y abarcadora que, por estar encubierta, sólo puede ser desenmascarada por un análisis exhaustivo.

Como ya lo hemos enunciado, Nietzsche refirió su escuela de la sospecha a la moral, la razón y el conocimiento, en tanto que nosotros, en la siguiente exposición, nos circunscribiremos a su crítica de la moral, un ámbito en el que su desenmascaramiento sistemático puede mostrarse con toda claridad.

Desde que Platón pudo demostrar a los sofistas que el hombre, dado que tiene que actuar, no puede prescindir de la virtud, el valor de la moral no ha sido seriamente puesto en duda. Desde Maquiavelo, indudablemente, existe una tradición moderna que cuestiona

el valor político de la moral. Pero nadie antes de Nietzsche había expuesto de manera tan radical la pregunta sobre el sentido de la moral. "Para qué la moral, si la vida, la naturaleza y la historia son inmorales" (KSA, 3, FW, 576), se cuestiona en *La gaya ciencia.*

Y descubre una contradicción insalvable entre la moral y la vida y le da seguimiento hasta las más sutiles ramificaciones y escondites. Nunca vacila en desnudar el "contrasentido" de la moral. Si el distanciamiento de Nietzsche ante la cuestión moral ya se había esbozado en *El nacimiento de la tragedia,* éste se presenta con toda claridad en la colección de aforismos de Humano, *demasiado humano.*

Así, ya en la primera parte de su nuevo programa, correspondiente a una filosofía histórico-crítica como resultado de la reflexión, formula que "no existen hechos eternos ni verdades absolutas", de lo que se desprende que todo se ha vuelto. Por tanto, en cada conocimiento, se trata de descubrir las condiciones previas. "En consecuencia, el filosofar histórico se vuelve a partir de ahora necesario y, con él, la virtud de la modestia" (KSA, 2, MA, 1, 2, 25).

El pensamiento histórico debe referirse en forma conjunta a todo aquello que condiciona el surgimiento de un cuestionable estado de cosas. Sin consideración a la vanidad y a la sensibilidad humanas, debe preguntar por el origen y el parentesco de un proceso y, por tanto, debe ser también genealógico. Con este objetivo Nietzsche crea y sigue un proceso para el cual apenas encuentra la conceptualización en *La genealogía de la moral*

A partir de entonces, busca un punto de partida vivo y evidente de todo lo que ocurre; un origen dinámico que sea, en la misma medida, causa y motivo de todo movimiento. Pero es hasta los años ochenta cuando Nietzsche encuentra para esta fuerza primigenia, que actúa sobre todo lo que acontece, la fórmula de "la voluntad de poder".

Sin embargo, ya desde mediados de los setenta ha llegado al punto de indicar la condición cognoscitiva de esta fuerza que moviliza desde dentro. No se encuentra en otra parte más que en el hombre mismo. El individuo humano es el centro productivo del que procede todo lo que denominamos como mundo, realidad, cultura, historia, acontecimiento u objeto.

Los aforismos de *Humano, demasiado humano* están escritos desde la perspectiva de un psicólogo, que quiere trabajar la filosofía con medios analíticos más poderosos. Con este fin se dirigen contra ella misma, sin consideración alguna, las pretensiones de la Ilustración, de tal suerte que también sus objetivos y, sobre todo su instrumento predilecto, la razón humana, se vuelven cuestionables. Así, sólo puede verse como consecuente, el que una de las convicciones medulares de la Ilustración racional, la de que la moral es algo bueno y que el perfeccionamiento gradual moral representa algo digno de esfuerzo, también caigan bajo sospecha. Y así Nietzsche emprende una "vivisección" de la moral. Coloca el alma en la mesa de disecciones psicológica (MA, 1,37; 2,58) e incide con sus sentencias agudamente afiladas "en lo negro de la naturaleza humana" (MA, 1, 36; 2, 58). Todo ello se encuentra bajo el título de una *Historia de las percepciones morales* que, como él cree, conduce al devastador resultado de que, en función de su origen, la moral no tiene nada de moral. En consecuencia, ella misma tampoco puede ser moral: "Uno se vuelve moral, no porque sea moral" (KSA, 3, M, 97, 89).

La crítica de Nietzsche a la moral no se inicia con los tonos estridentes que hicieron tan popular a su inmoralismo. No se habla de la "enemistad a muerte contra la sensualidad", del "castratismo", del afán de venganza o del "monstruo moral" de la mentira agazapada (KSA, 6, GD, 1-6, 82). Al principio, más bien existen agudos análisis en los que la moral, como fenómeno individual y social, es sometido a una disección a sangre fría. El principio metodológico rector, se encuentra a la mano: si quiere saber lo que realmente es la moral, hay que abstenerse uno mismo de cualquier juicio moral. El observador debe ser externo a su propio fenómeno. Esto naturalmente conduce a dificultades, dado que, desde siempre, él mismo ha crecido bajo una determinada moral de la que debe liberarse, y a la que quiere observar como un simple fenómeno con el que no tuviera nada que ver.

Esta postura lo lleva a un proceso de extrañamiento, lo que significa que los fenómenos morales originales con los que está familiarizado, son contemplados como si pertenecieran a un mundo extraño. Con ello Nietzsche se convierte en uno de los primeros en

dirigir la visión etnológica hacia su propia cultura y, especialmente, hacia la moral. En una nota postuma, de 1881, se expresó de la siguiente manera sobre este método de investigación: "Procurarse las ventajas de un muerto; nadie se preocupa por nosotros, ni a favor ni en contra. Sustraer el pensamiento de la humanidad, desaprender todo tipo de deseos. Ser el observador invisible" (KSA, 9, N, 1881, 45).

El valor del asunto, radica aquí ya en el intento mismo. Con el extrañamiento experimental de la perspectiva moral, Nietzsche arriba a planteamientos fundamentales en el origen, establecimiento y posición de las acciones morales. Como marca estructural de la moral, vuelve consciente su proverbial doble sustentación-, descubre, tanto en sus motivos como en sus apariencias externas, la condición moralmente neutral de la moral y, de esta manera, posibilita el conocimiento de que los fenómenos morales sólo surgen a partir de una determinada interpretación; toda acción moral, por relevante que sea, siempre puede entenderse, también como consecuencia de un cálculo inteligente, de una costumbre, de una debilidad o de una tontería. La vanidad nos permite creer en la moralidad de nuestras propias acciones y a los demás, por indolencia, les quitamos con gusto sus buenas intenciones.

A la autocomprensión de la actuación moral corresponde, por ejemplo, que uno realiza algo bueno exactamente por los motivos que, en general, hablan de la bondad de ello. Así, hay que apegarse a la verdad, porque la verdad es algo bueno. Nietzsche, ciertamente, llega a la conclusión de que no evitamos la mentira porque amemos la verdad, sino porque ésta resulta mucho más onerosa. La mentira exige mucho más inventiva, disimulo y memoria. Apreciamos la verdad, no porque persigamos un bien común, sino porque somos perezosos. El "sentido de la verdad" se desprende del "sentido de la seguridad" (KSA, 3, M, 26, 37). Nietzsche no cree descubrir en ello propósitos superiores, como lo pretende para sí la moral clásica. Así, la actuación moral surge de motivos que no son morales en sí mismos.

En su segundo capítulo de Humano, *demasiado* humano, ya se orienta contra la autonomía de la ética, la idea del bien como un ente

autónomo, en el sentido de Platón, o como algo intrínseco, según lo formula Kant en su *Crítica de la razón práctica* (1788). En lugar de ello, inquiere por la génesis de los fenómenos morales y analiza sus valores inherentes desde una perspectiva histórica. Así, en el segundo capítulo de *Sobre la historia de las percepciones morales,* en el aforismo 45, se encuentra un pasaje clave: bajo el titulo "Doble prehistoria del bien y del mal", puede leerse que

> el concepto del bien y mal tiene una doble historia previa: una, en el alma de los linajes y las castas dominantes. El que tiene el poder de retribuir, bien por bien, mal por mal, y realmente ejerce la retribución, es decir que es agradecido y vengativo, es considerado como bueno; el que no tiene poder y no puede retribuir, es considerado como malo... La otra, en el alma de los sometidos y carentes de poder. En ésta cualquier otro ser humano es considerado como hostil, desconsiderado, abusivo, cruel, tramposo, sea éste encumbrado o bajo... Nuestra moralidad actual germinó en el suelo de los linajes y las castas dominantes (KSA, 2, MA, I, 45, 67).

Con estos planteamientos Nietzsche se adelanta a la teoría del resentimiento, desarrollada en la *Genealogía de la moral,* al ya no buscar exclusivamente lo contrario del bien en la dimensión ética, sino más bien en la moral sociológica. Al hacerlo, para él se revela la polaridad de lo bueno y lo malo, frente a aquella del bien y del mal, como la más antigua y, en cualquier caso, la original.

En los escritos de su última etapa, es decir en Más *allá del bien* y *del mal, Genealogía de la moral* y *El Anticristo,* se mantuvo fiel a su método de una deducción sociogenética de la moral. El tratado sobre *La genealogía de la moral* (1887), intenta demostrar, mediante el cuestionamiento sobre el origen y la génesis de la moral, en general, que la subsistente y dominante moral judeo-cristiana constituye la imposición condicionada de un grupo. Porque, si es posible atribuir la moral dominante a una determinada capa social, entonces también cae con esta atribución la pretensión de una validez universal, que la moral siempre reivindica para sí.

El punto de vista bajo el cual Nietzsche disecciona y radiografía a la moral judeo-cristiana, implica desde un principio una valora-

ción determinada, una decidida toma de partido: "Escribo para un género de hombres que todavía no existe: para «los amos de la tierra»" (NW, ni, 432). Apenas esta perspectiva es la que le permite, de hecho, hablar de la hostilidad hacia la vida de una moral que, sin duda, había demostrado su utilidad vital para una determinada capa de la sociedad. La pregunta que se volvió acuciante para Nietzsche en *Más allá del* bien *y del mal* y Genealogía *de la moral,* era aquella de cómo fue posible que en la historia los fracasados, los débiles, los miserables pudieran subvertir los valores de los nobles y los aristócratas e imponer su propia moral, negadora de la vida, como una escala de valores universalmente válida.

Desde este trasfondo se descifra la interrogante de Nietzsche: "¿la voluntad de poder de quién, corresponde a la moral?" Y, partiendo del contexto de la correlación general de las condiciones de vida, dirige a la moral la pregunta sobre qué significado tiene para ella el fenómeno de la vida. Ya en Más *allá del bien y del mal,* Nietzsche había llamado la atención sobre los fundamentos ocultos de toda moral. "Las diversas morales son sólo un lenguaje simbólico de los afectos" (KSA, 5 JGB, 187, 107). Esto suscribe que, ciertamente, en todo sistema moral de los valores existe un orden jerárquico oculto de los instintos de vida dominantes, que pueden subdividirse en vitalmente fuertes y vitalmente débiles. Y cuando Nietzsche distingue consecuentemente entre una moral de los pocos y una moral de los muchos, queda asentado el fundamento para la diferenciación entre una moral de amos y una moral de esclavos.

> Existe una moral de amos y una moral de esclavos... El hombre de condición superior se percibe como el que determina los valores... se sabe como el que, en realidad, confiere honorabilidad a las cosas; es generador de valores. Todo lo que de hecho conoce, lo honra: una moral de esta naturaleza es generadora de valores" (KSA, 5, JGB, 260, 208-209).

Las morales pueden distinguirse por la medida de voluntad de poder que toma cuerpo en ellas. Las leyes de la moralidad representan, por lo tanto, la vida ascendente o descendente, la vida poderosa o impotente, Ja vida sana o enferma. La diversidad de las

morales apunta a la diversidad de sus creadores y seguidores. Cada clase y cada condición poseen aquella moral que conviene a sus intereses y a su voluntad de poder. Para el filósofo, el principio de todo orden social descansa en la polaridad entre dominio y sometimiento, orden y obediencia, conducción y seguimiento. Todo tejido social tiene una capa dominada y una capa dominante, y a ambas le son asignadas dos morales diferentes, a las que denomina como la moral de los amos y la moral de los esclavos. La historia apenas se vuelve problemática para Níetzsche cuando, bajo la conducción de sacerdotes ascetas, la moral de los esclavos se propulsa hacia arriba, destruye la ecuación noble = bueno y le impone a la humanidad en su conjunto su concepción del mundo que niega la vida.

El problema que a partir de entonces ocupa a Nietzsche, es la pregunta de cómo pudo darse este triunfo de la moral de los esclavos, a tal grado que la moral del rebaño se impuso por todas partes. Esta interrogante habría de ser fundamental para la Genealogía *de la moral* y *El Antkristo*, tratados ambos en los que intentó analizar tales acontecimientos desde una perspectiva histórico-genética. Al principio del proceso Nietzsche observa la indisoluble unidad entre los que dominan y las valoraciones morales; pero la ecuación valorativa noble = bueno se volvió problemática cuando el "instinto de clase" (KSA, 5, JGB, 263, 217) ya no fue un medio suficiente para la dominación, cuando los débiles se inventaron aquel espíritu que exigía de fundamentos. Sócrates se convierte entonces en el padre de la argumentación teórica, didáctica; los sacerdotes que, en unión con los fracasados, "lograron procurar satisfacción mediante una radical subversión de sus valores, es decir, mediante una especie de venganza espiritual" (KSA, 5, GM, 1, 267).

Históricamente, los judíos aparecen para Nietzsche como el pueblo que se atrevió a llevar a cabo, e impuso, la subversión de la escala aristocrática de los valores; "[...] ciertamente que con los judíos se inicia la sublevación de los esclavos en la moral: aquella sublevación que tiene tras de sí una historia de dos mil años y que sólo ha escapado actualmente a nuestros ojos, porque fue victoriosa" (KSA, 5, GM, 1, 7, 268). En tanto que el Cristianismo sólo continúa estas tendencias, Nietzsche no lo contempla como un movimiento inde-

pendiente, sino que lo considera únicamente como un fenómeno poderoso dentro de un todo más general. El movimiento histórico de la moral de los esclavos se ve fundamentado por el hecho de que

> el resentimiento se vuelve creador en sí mismo y genera valores: el resentimiento de aquellos seres a los que la verdadera reacción, la acción, les está negada y que sólo se mantienen indemnes mediante una venganza imaginaria. En tanto que toda moral aristocrática se genera a partir de una autoafirmación triunfal que emana de sí misma, la moral de los esclavos dice desde un principio No a todo lo "externo", todo lo "otro", todo lo "no propio" y este No es su acción creativa (KSA, 5, GM, 1, 10, 270).

A partir de estos planteamientos de Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, se hace visible que una de las características esenciales de la moral judeo-cristina es la de ocultar su origen. Justamente lo que no quiere es aparecer como una expresión de la voluntad de poder, sino suscitar una apariencia; como si su pretendida universalidad pudiera ocultar un origen que excluyera la sospecha, según la cual sería la encarnación de poder de individuos o de grupos, de castas o de estados.

En principio, la crítica moral de Nietzsche reside en destapar el engaño oculto que existe en toda fundamentación de la moral. Sólo ante una desconfianza sutil, las "palabras ampulosas" y los nobles gestos desinteresados aparecen como lo que realmente son: encarnaciones de la voluntad de poder. La psicología y la crítica de la moral de Nietzsche, que constituyen la "escuela de la sospecha", tienen, pues, un objetivo conjunto: persiguen "el desenmascaramiento de los autoengaños humanos".

Nietzsche lega una pequeña obra maestra de este método en los fragmentos postumos del otoño de 1887 -es decir una época en la que se encontraba ocupado con la redacción de la *Genealogía de la moral*- bajo el título *La inteligencia del castratismo moral,* en la que se encuentra el siguiente cuestionamiento:

> ¿Cómo se libra una guerra contra los afectos y los valores humanos? No se cuenta con medios de violencia físicos,- sólo puede llevarse a

> cabo una guerra del engaño, del encantamiento, de la mentira, en pocas palabras, "una guerra del espíritu".
> Primera recomendación: de plano, no se toma en cuenta la virtud para ningún ideal; se niega el antiguo ideal hasta la contraparte de todo ideal. A ello corresponde el arte de la calumnia. Segunda recomendación: establece uno su propio tipo como medida absoluta de valor; lo proyecta uno en los objetos, detrás de los objetos y detrás del destino de los objetos, como Dios. Tercera recomendación: determina uno a sus enemigos como enemigos de Dios-, se inventa uno el derecho al gran *pathos*, al poder, a maldecir y a bendecir.
> Cuarta recomendación: uno deriva todo sufrimiento, todo lo que es siniestro, terrible y fatídico del ámbito de la oposición a su ideal; toda pena es un castigo, inclusive para los adeptos.
> Quinta recomendación: va uno tan lejos, que llega a concebir a la naturaleza como la contraparte de su propio ideal; soportar tanto tiempo en lo *natural* se considera una gran prueba de paciencia y una especie de martirio...
> Sexta recomendación: el triunfo de la contranatura, del castratismo ideal; el triunfo del mundo de lo puro, lo bueno, lo exento de pecado, lo bienaventurado es proyectado hacia el futuro, como fin, meta, gran esperanza, como "arribo del Reino de Dios" (KSA, 12, N, otoño de 1887, 10 [1571 3, 548-549).

La genialidad de la casta sacerdotal ascética radica en su capacidad de echarle en cara a las naturalezas llenas de energía y de alegría de vivir, su desenfadada forma de existencia. Se vuelven descubridores y ejecutores del resentimiento. Todo lo que no corresponde a su propia forma de vida es declarado culpable. Lo que ellos perciben como "malo" es equiparado al "mal" y con el mal asocian la culpa. Así le crearon al otro una "mala conciencia", lo que no significa otra cosa más que degradarlo, con ello, a su propio nivel (KSA, 5, GM, 1, 10, 270).

A quienes se dirigen principalmente estos sacerdotes, es a aquellos hombres a los que les va mejor de origen, que orientan sus objetivos hacia grandes y valiosas metas, que no se agobian ni agobian a otros con reclamos de culpa; en pocas palabras: a todas las

naturalezas llenas de fuerza de voluntad, de energía y de afirmación por la vida. Estos son contemplados con "el ojo venenoso del resentimiento" (KSA, 5, GM, 1, 11, 274) y, finalmente, son envenenados ellos mismos. Así se llega a una práctica "subversión de los valores": los "débiles y los enfermos" determinan sobre los "fuertes y los sanos".

A primera vista este cambio de poderes debe parecer imposible. Pero en su concepción, Nietzsche encuentra una explicación. Le parece que el cambio de poder vinculado con la subversión de los valores sólo es posible, porque el ser humano no sólo es el más "enfermizo", el más "fallido" de los animales, sino también el más "tramposo"; y en ello reside el motivo más importante y que frecuentemente no se toma en cuenta -de que precisamente a esta disposición anormal de su inteligencia le debe su "espiritualidad" (KSA, 6, AC, 14, 180).

La "enfermedad" forma parte de la constitución del hombre. Consecuentemente, también la subversión de valores, llevada a cabo en el espíritu del resentimiento, forma parte de la génesis histórica del hombre. Aun cuando esta subversión de valores, llevada adelante bajo el "ideal ascético", pudiera parecer sumamente repulsiva, queda claro que a ella le debemos importantes elementos de nuestra propia escala de valores, si no nuestra total forma de vida.

Nietzsche mismo considera a su crítica moral como un producto de su "sensible probidad", a causa de la cual no desearía volver a caer en la vieja moral, (KSA, 3, FW, 107, 464). Y si Nietzsche se definió a sí mismo como un inmoralista, esta autointerpretación siempre se refiere a la heterónoma moral de la tradición judeo-cristiana. Nietzsche siempre está abogando por una moral superior, una moral de la autonomía, que esté en condiciones de darse sus propias normas. Un ejemplo de moral compatible con su inmoralismo se encuentra en el proyecto ideal de vida de "el hombre superior", que es presentado en *Más allá del bien y del mal* y desarrollado en la *Genealogía de la moral*.

"Superior" es el ser humano necesariamente activo, que encuentra su felicidad en la descarga creativa de sus fuerzas y del cual, más bien, habría que esperar la subversión de los valores que debe-

rán regir a futuro. Por eso su concepción corresponde también a uno de los pilares principales de la filosofía experimental de Nietzsche, de los años ochenta. Aquí funciona la llamada "escala aristocrática de valores", en la que "bueno", "distinguido", "poderoso", "bello", "feliz" y "amado por Dios" se corresponden (KSA, 5, GM, 1, 7, 267). El que sigue este ideal, se comporta en el trato con sus iguales de una manera naturalmente virtuosa.

La postura vital de la superioridad es válida entre pares, es decir, únicamente entre los superiores mismos. Consecuentemente, no se basa en una igualdad universalista, sino de exclusividad y, permanece, por lo tanto, ligada a un determinado cuerpo social. Después de que los de rango superior se han mantenido unidos durante largo tiempo a través de los usos y costumbres, como individuos independientes muestran un noble decoro hacia sus iguales; vaya, en el comportamiento entre ellos se vuelven inclusive "creativos en consideración, autocontrol, sentido de la delicadeza, lealtad, orgullo y amistad" (KSA, 5, GM, 1, 11, 274).

A partir de esta enumeración se hace evidente que aquí se proyecta una moral con las más altas pretensiones. El autocontrol, el orgullo, la lealtad y la amistad constituyen la recuperación de virtudes antiguas a un nivel exclusivo. Mucho habla a favor de que Nietzsche no se volvió un antagonista de la moral dominante por desprecio hacia la moral, sino porque tenía una expectativa más elevada de ella.

De esta manera Nietzsche escribió para una especie humana que existió en la antigüedad y que debería volver a existir en el futuro cercano. "Sea dedicado este libro al bien logrado, al que hace un bien a mi corazón; tallado en una madera dura, fina y bienoliente, en la que la nariz misma encuentra su alegría. El saboree lo que le es provechoso" (NW, III, 819).

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Fr., *Sámtliche Werke,* Kritische Studienausgabe in 15 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1980, dtv IKSA].

_____, *Samtliche Briefe,* Kritische Studienausgabe in 8 Bánden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986, dtv [KSB].
_—, Werlce in *drei Bánden,* hrsg. V.K. Schlechta Hanser, München 1966 [NW].
Werlce *und Briefe.* Historisch-Kristische Gesamtausgabe, hrsg. v. M.J. Mette (Jugend Schriften) München, 1933-1942, dtv (BAW]

Bibliografía

BARTH, K., *Wahrheh und* ídeoíogíe, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

BRUSOTTI, M., "Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne", en *Nietzsche-Studien* 21, 1982, pp. 81-136.

GERHARD, V, *Friedrkh Nietzsche,* Beck, München 1992

_ , "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individualitát", *Nietzsche-Studien* 21, 1992, pp. 2849.

HELLER, E., "Diesseits und jenseits von Gut und Bóse. Zu Nietzsches Moralkritik", *Nietzsche-Studien* 21, 1992, pp. 10-27.

ROHRMOSER, G: "Nietzsches Kritik der Moral", *'Nietzsche-Studien,* 10-11, 1981-1982, pp. 328-351.

SCHMIDT, W., "Uns selbst gestalten. Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 21, 199v2, pp. 50-62.

STEGMAIER, W., *Nietzsches* "Geneaíogie *der* Moraí", Wiss. Buchges, Darmstadt, 1994.

Bibliografia general

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Fr., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1980, dtv [KSA].

___-—_, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, 1986, dtv IKSB].

------__, Werke in drei Bänden, hrsg. V.K. Schlechta Hanser. München 1966 [NW].

--------_, Werke und Briefe. Historisch-Kristische Gesamtausgabe, hrsg. v. M.J. Mette (Jugend Schriften) München, 1933-1942, dtv [BAW].

Bibliografia

AßEL, C, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr,* de Gruyter, Berlin, New York, 1984-AHLSDORF, M., *Nietzscke Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild,* Shaker, Aachen, 1997. ANDREAS-SALOME, L., *Friedrich Nietzsche in seinen Werken,* Frankfurt y Leipzig, 1894.

ASSMANN, J., *Das* kutturelle *Gedächtnis. Schrift, Erinnerungen und Politische Identität in frühen Hochkulturen,* Beck, München, 1992.

._____ _, *Herrschaft und Heil, Politische Theologie in Altägypten, hrael und Europa,* Hanser, München, 2000.

, Moses *der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur,* Fischer, Frankfurt, 2000.

BAEUMER, M.L, "Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 6, 1997, pp. 123-153.
____-__ , "Nietzsche and the Tradition of the Dionysian", en James C. O'Flaherty, T.F. Sellner y R.M. Helm (eds.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition,* Chapel Hill, Universtty of North Carolina, 1976.
, "Bachofen, der Mythologe der Romantik", en M. Schroeter (ed.), *Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metphysik der Alten Welt,* Aus den Werken. von JJ. Bachofen, München, 1926, pp. xxm-ccxciv.
BAEUMLER, A., *"Einfükrung" zu* F. *Nietzsche: Die Unschuld des Werdens,* Kröner, Leipzig, 1930.
, _____ _, *Nietzsche der Philosoph und Politiker,* Kröner, Leipzig, 1940.
BARBERA, S., "Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz, «Arthur Schopenhauer»", en *Nietzsche-Studien* 24, 1995, pp. 124-136.
-_____ _, "Der griechische Nietzsches des Giorgio Colli", en Nzet^sche-*Studien* 18, 1989, pp. 83-102. BARRIOS, M., "La voluntad de lo trägico: el concepto de voluntad a partir
de «El nacimiento de la tragedia»", en *Revista de Filosofia,* Sevilla, 1993.
BARTH, K-, *Wahrheit und Ideologie,* Suhrkamp, Frankfurt, 1974. BATAILLE, G., *Wiedergutmachung an Nietzsche,* Matthes & Seitz, München,
1999.
_______ , *Le centenaire de Nietzsche* (1944), en Choix de Lettres, Gallimard, Paris, 1997. BEHLER, E., *Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Dernda,* Ferdinand Schöningh,
München, Paderborn, 1988,
_______ _, "Nietzsche und die Frühromantische Schule", en *Nietzsche-Studien*
7, 1978, pp. 59-87.
-__ . __ , "Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 12, 1983, pp. 335-354.
-______ , "Sokrates und die griechische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Moderne", en *~Nietzsche'Studienl8,* 1989, pp. 141-157. BENN, G., "Nietzsche nach fünfzig Jahren" (1950), en Dieter Wellershof
Gottfried Benn (ed.), *Gesammeke Werke,* vol. 1, Stuttgart, 1989, pp. 482-483. BERKOWITZ, P., *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist,* Harvard University
Press, Cambridge, Mass., 1995. BlSER, E., "*Gott ist tot*", *Nietzsches Destruktion des chrisüichen* Bewußtseins,
München, 1962.

____ __, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg, 1982.
----- _— (ed.), "Besieger Gottes und des Nichts", Nietzsches *fortdauernde* Provokation, Patmos, Düsseldorf, 1982.
BISHOP, R, *'Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical* Trüdmon, Camden House, Rochester New York, 2004.
BLONDEL, E., "Ödipus bei Nietzsche: Genealogie, Wahrheit und Geschleahtlichkeit", en *Perspektiven der Philosophie,* Neues Jahrbuch, vol. 1, Rodopi, Amsterdam, 1975, pp. 179492.
BLUMENBERG, M., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie.* Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1987.
----------- , *Paradigmen zu einer Metaphorologie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.
_____ _ Arbeit *am Mythos,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979.
BLUNCK, R., *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend,* München y Basel, 1953. BOHLEY, R., "Über die Landesschule zur Pforta. Materialien aus der Schulzeit Nietzsches", en *Nietzsche-Studien 5,* 1976, pp. 298-320.
______, "Nietzsches Taufe", en Nietzche-Studien 9, 1980, pp. 383405.
_ -, "Nietzsches christliche Erziehung", en *Nietzche-Studien* 16, 1987, pp. 164496. __________ *Die Christlichkeit einer Schule. Schulpforta zur Schulzeit Nietzsches, 2* Bd., Naumburg, 1975 (unv.Ms).
BOHRER, K.H., *Mythos und Moderne,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
BORNMANN, F., "Nietzsches Epikur", en *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 177488.
BORSCHE, T., "Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker", en *'Nietzsche und die philosophische Tradition,* voL 1. Würzburg, Königshausen St Neumann, 1985, pp. 62-88. ______ y A. Venturelli (eds.), "Centauren Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche de Gruyter, Berlin, NewYork (MuTNF28), 1994.
BREMER, D., "Die Spannung von Nähe und Ferne in Nietzsches Auseinandersetzung mit Heraklit und Platon", en M. Riedel (ed.), *Jedes Wort ist ein Vorurteil Phüobgie und Philosophie im Denken Nietzsches. Böhlau,* Köln/Weimar/Wien, 1999, pp. 191-206.
, "Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon- Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses", en *Nietzsche-Studien* 8, 1979, pp. 39403.

BROESE K., "Nietzsches Verhältnis zur antiken und modernen Aufklärung. Aspekte ihrer Aneignung und Radikalisierung durch den frühen Nietzsche im Lichte unveröffentlicher Manuskripte", en R- Reschke (ed.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer,* Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 231-238.
BRUSE, K.D., "Die Griechische Tragödie als «Gesamtkunstwerk». Anmerkungen zu den musikästhetischen Reflexionen des frühen Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 157-176.
BRUSOTTI, M., *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Phüosophie und ästhetische Lebemgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Aho Sprach Zarathustra,* de Gruyter, Berlin (MüTNF 37), 1997.
_____. _ , "Die Selhstverkleinerung des Menschen in der Moderne", en *Nietzsche-Studien* 21, 1982, pp. 81-136.
BUCHHElM, T., *Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens,* Felix Meiner, Hamburg, 1986.
BURGER, R., *Uberfälle. Interventionen und Traktate,* Sonderzahl, Wien, 1993.
BURKERT, W., Homo *necans. Interpretation altgriechischen Opferriten und Mythen,* de Gruyter, Berlin, New York, 1997-
_____. _ , *Die Griechen und der Orient.* Beck, München, 2003.
. —___ , *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion,* Beck, München, 1998.
_ _ ^ __ , *Antike Mysterien. Funktion und Gehalt,* Beck, München, 1994.
- . ____ , *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen,* Berlin, Wagenbach, 1990.
__ __, *Greek Religion,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
CAMUS, A., *DerMensch in der Revolte,* Rohwolt, Reinbek, 1968.
CANCIK, H., *Nietzsdies Antike,* Metzler, Stuttgart/Weimar, 1995.
- ______ y H. Cancik-Lindemaier, *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland,* Metzler, Stuttgart/Weimar, 1999.
CELSUS, *Gegen die Christen,* Matthes & Seitz Verlag, München, 1984.
COHN, N., *Cosmos, Chaos and the Worid* to Come. *The Ancient Roots of Apocalyptic Faith,* Yale Univ. Press, New Haven, 1993.
CONWAY, D.F., *Nietzsche and the Political,* Routledge, London, 1997.
CONWAY, D.W. y R. Rehn, *Nietzsche und die antike Philosophie,* Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1992.
COLLI, G., *La sabiduria griega,* Editorial Trotta, Madrid, 1995.
—_____ , *Nach Nietzsche,* Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1993.
------- ., *Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken,* Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1993.

---------- , *La ragione errabunda,* Quaderni posthumi, Milán, 1982.
DECHER, F-, "Nietzsches Metaphysik in der «Geburt der Tragódie» im Verháltnis zur Philosophie Schopenhauers", en *Nietzsche-Studien* 13, 1984, pp. 110-125.
DELEUZE, G., *Nietzsche und die Philosophie,* Rogner & Bernard, München, 1976.
-----------, *Nietzsche. Ein Lesebuch von Gilíes Deleuze,* Merve Verlag, Berlín, 2000.
DERRIDA, J., "Sporen, Die Stile Nietzsches", en W.Hamacher (ed.), *Nietzsche aus Frankreich,* Ullstein, Frankfurt Berlín, 1986, pp. 129-168.
—__—, *Kittler: Nietzsche-Polüik des Eigennamens,* Merve Verlag, Berlín, 2000.
DE SANTIAGO GUERVOS, L.E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche,* Trotta, Madrid 2004.
DEUSSEN, P., *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* Leipzig, 1901.
DIENSTAG, J.F., "Nietzsche's Dionysian Pessimism", en American *Political Science Review,* vol. 95, núm. 4, diciembre de 2001, pp. 923-937.
DIHLE, A., *Die Vorstellung vom Willen in der Antike,* Vanderhoek u. Ruprecht, Góttingen, 1985.
DJURIC, M., *Nietzsche und die Metaphysik,* de Gruyter, Berlín, New York, 1985 (MT2NFI6).
D'LORIO, "L'image des philosophes preplatoniciens chez le jeune Nietzsche", en T. Borsche/F. Gerrata y A. Venturelli (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim ¡ungen* Niet^scKe, De Gruyter, Berlin/NewYork, 1994, pp. 383417.
DONNELAN, B., *Nietzsche and the French Moralists,* Bonn, 1982.
EASTERLING, P., "A show for Dionysus", en P. Easterling (ed.), *The* Cambridge *Compagnion to Greek Tragedy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 36-53.
EISENSTADT, S.N., *Kulturen der Achsenzeit Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt,* Teil 1, Griechenland, Israel, Mesopotamien. Suhrkamp, Frankfurt, 1987.
FIGAL, G.t *Nietzsche. Eine phílosophische Einführung,* Reclam, Stuttgart, 1999.
FlGL, J., *Interpretation ais philosophisches Prinzip: Nietzsches universale Theorie der Auslegung im spaten NachUfi,* de Gruyter, New York, Berlin, 1982.
, *Dialektih der Gewalt: Nietzsches hermeneutische Religionsphihsophie*t Patmos, Dusseldorf, 1984.
_, "Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschaftsphilosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche", en *Nietzsche-Studíen 13, 1984,* pp. *111428.*

___ , "Das religiós-biographische Kindheitsmilieu Nietzsches. Eine biographisch-philosophische Interpretaron frühester Aufzeichnungen", en A. Schirmer y R. Schmidt (eds.), *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches,* Metzler, Weimar, 1999.

__. __ , "«Tod Gottes und die Móglichkeit» «neuer Gótter». Biographische und werkgeschichtliche Kontexte bei Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 29, 2000, pp. 82401.

___ , "Religióse Rituale-Ein Unbewáltigtes Thema der Philosophie", en F. Uhl y Artur R. Boelderl (eds.), *Rituale: Zugánge zu einem Phanomen, Schriften der* Osterre*ichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie,* vol. 1, Parerga, Dusseldorf, Bonn, 1999. FINK, E., Nietzsches *Philosophie.* Kohlhammer, Stuttgart 1960. FLAIG, E., *Odipus. Tragischer Vatermord* ím *klassischen Athen,* C.H. Beck, München, 1998.

____ . _ ."EhregegenGerechtigkeit.AdelsethosundGemeinschaftsdenken in Helias", en J. Assmann, B. Janowski y M. Welker (eds.), *Gerechügkeit. Richten und Retten in der AbendÍÁndischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen,* C.H. Beck, München 1998, pp. 87-140.

_, "Der mythogene Vergangenheitsbezug bei den Griechen", en J. Assmann, Müller y E. Klaus (eds.), Der *Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte* Ág^pten *und das Frühe Griechenland,* Klett'Cotta, Stuttgart 2005, pp. 215-248. FLEISCHER, M-, "Das Spekttum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben Deutschlands seit der Jahrhundertwende", en *Nietzsche-Studien,* vol. 20, 1991, pp. 1-47.

_______, "Dionysos ais Ding an Sich", en *Nietzsche-Studien* 17, 1988, pp. 74-90. FOUCAULT, M., "Nietzsche, die Genealogie, die Historie", en M. Foucault, *Von der Subversión des Wissens,* Cari Hanser, München, 1974, pp. 69-90.

_______ -, *Hermeneutik des Subjekts,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004-

____ —. , *Der Gebrauch der Lüste, Sexualitat und Wahrheit* 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

_, Die *Sorge um Sich, Sexualitat und Wahrheit 3,* Suhrkamp, 1986.

FORSTER-NIETZSCHE, E., *Das Leben Friedrich hlietzsches,* Erster Band, Leipzig, 1895.

— _____, *Der junge Nietzsche,* Leipzig, 1912.

FRANK, M-, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie.,* SuhTkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1982.

______ , *Gott im Exil. Vorlesungen über die hleue Mythologie,* II. Teil.
Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
FRENZEL, I., *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* Reinbeck, Rowolt, 1966.
GAUCHET, M., The Disenchantment of the World. A Political History of Religión. Princeton Univ. Press, Princeton, 1997.
GERHARD, V, Friedrich Nietzsche, Beck, München, 1995
------__, Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exempiarischen Beispiel Fr. Nietzsches, de Gruyter, Berlín New York, 1996.
--------- , "Selbstbegründung. Nietzsches Moral der Individua litát" en *Metzsche-Studien* 21, 1982, p. 28-49.
______ , Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart, Reklam, 1988.
_, "Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ásthetischen Rechtfertigung der Welt. en Gerhard, V., *Pathos und Distanz,* Stuttgart, Reklam 1988, pp. 12-15. GERLACH, H.M., "Friedrich Nietzsche und die Aufklárung", en R. Reschke
(ed.), Nietzsche. Radikalaufklárer oder radikaler Gegenaufklárer. Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 18-32. GERRATA, F., "Der Wahn jenseits des Menschen: Zur frühen E.v. Hart-
mann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)", en *Nietzsche-Studien* 17 (1988), pp. 391443.
GEYER C.F., Epikur zur Einführung. Junius, HambuTg 2000. GIGANTE, M., "Nietzsche und die klassische Philologie", en Riedel, M.
(ed.) "jedes Wort ein Vorurteil". Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken. Bóhlau, Koln/Weimar/Wien, 1999, pp. 151-189.
GOCH, K., "Hexe und Kónigin. Elisabeth Nietzsche-ein kleines Psychogramm", en Nietzscheforschung, vol. 4, Akademie Verlag, Berlin, 1998, pp. 301-318.
GÓDDE, G., Traditionslinien des "Unbewussten": Schopenhauer-Nietzsche-Freud. Discord, Tübingen 1999. GOEDERT, G., "Nietzsche und Schopenhauer", en *Nietzsche-Studien* 7
(1978), pp. 1-15. GOLOMB, J. (ed.), *Nietzsche und die jüdische Kultur,* WUV Universitáts-Verlag,
Wien, 1998. GRAU, G.G., Christlicher Glaube und intelektuelle Redlichkeit. Eine
Religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt, 1958.
GREFFRATH, Vom Schaukeln der Dinge. Montaignes Versuche. Wagenbach, Berlin 1984.

GRODDECK, W., "Die Geburt der Tragódie" in "Ecce homo". Hinweise zu einer strukturalen Lelctüre von Nietzsches ,,Ecce homo", en *Nietzsche-Studien* 13 (1984), pp. 325-331.
GRÜNDER, K. (ed.), Der Streit um Nietzsches 'Geburt der Tragódie'. Díe Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Moellendorf. Hildesheím, Olms 1969.
HABERMAS, J., "ZU Nietzsches Erkenntnistheorie (ein Nachwort)" (1968), en Habermas, Kultur und Kritik, Suhrkamp, 1973, pp. 239-263.
______ , *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. HAMACHER, W. (ed.), *Nietzsche aus Frankreich,* Ullstein,
Frankfurt, Berlín, 1986.
HARDOT, P., *Phüosophie ais Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit,* Frankfurt, Fischer, 2002.
__ __ __, *Wege zur Weisheit oder Was íehrt uns die antike Phüosophie,* Eichborn, Berlín, Frankfurt, 1999.
HAUSKELLNER M., *Geschichte der Ethik.* Antike. dtv, München, 1997.
HAVEMANN, D., Der "Apostel der Rache", *Nietzsches Paulusdeutung,* De Gruyter, Berlín, New York, 2002.
HEFTKICH, E., *Nietzsches Phüosophie. ¡dentitat von Welt und Nichts,* Frankfurt am Main, 1962.
HEIDEGGER, M., *Nietzsche,* vol. 2 , Neske, Stuttgart, 1961. HELLER, E:
"Diesseits und jenseits von Gut und Bdse. Zu Nietzsches Moralkritik", en *Nietzsche-Studien* 21, 1992, pp. 10-27. HENRICHS, A.,
"Full of Gods: Nietzsche on Greek Polytheism and Culture", en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to Classical Tradition,* Camden House, Rochester New York, 2004.
HÓDL, H.G., *Nietzsches frühe Sprachkritik,* WUV-Universitátsverlag, Wien, 1997.
________, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos: Studien zur Systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbsthematisierungen* im *Kontext seiner Religions-kritik,* Hábil. Schrift, Berlin, 2002.
_______ ., "Nietzsches Gerwiniuslektüre 1862 im Kontext seiner geschichts-philosophischen Reflexionen in 'Fatum und Geschichte'", en *Nietzscheforschung* J, 1994, pp. 365-382.
_, "Nietzsches lebenslanges Projekt der Aufklárung", en R. Reschke (ed.), *Nietzsche. Radikalaufklarer oder radikaler Gegenaufklarer,* Akademie Verlag Berlin, 2004.

___ , "Der Gott der Grammatik. Die sprachkritische Fundierung von Nietzsches Religionskritik", en *Nietzscheforschung* 7, 2000, pp. 197-214.

_, "Die Tráume der Leidenden. Ein Zugang zu den Krítieren der Bewertung von Religión beim spáten Nietzsche", en *Zeitemvenck* Wer-*tewende* (Hg.) Renate Reschke, Akademie Verlag, Berlín, 2001.

HOFFMANN, D.M- (ed.), *Zur Geschichte des* Níettsche *Arckivs.* Chronilc, *Studien und Dokumente,* de Gruyter, Berlin-New York, 1991. HÓLSCHER, U., "Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit", en U. Hólscher (ed.), *Das ndchste* Fremde. Von Texten der *gnechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne,* Latacz J u. Joachim Kraus, Beck. München, 1994, pp. 357-382.

HORN, Ch., *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern,* Beck, München, 1998.

HOSSENFELDER, *Epikur,* Beck, München, 1998.

JAGGARD, D., "Dionysus versus Dionysus", en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response* to *Classical Tradition,* Catnden House, Rochester New York, 2004, pp. 277-294.

JANAWAY, Ch., *Willing and Nothingness: Schopenhauer as ~Nietzsche's Educator,* Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 13-36. JANZ, C.P., *friedrich* NietycKe, *Biographie,* 3 vols., Hauser, München/Wien 1993.

JÜMGER, E., "Vorwort zu: Strahlungen" (1949), en E. Jünger *Sdmüiche* Werke, vol. 2, Suttgart, 1979.

KAUFMANN, W., Nietzsche. *Philosoph'Psychologe'Antichirist,* trad.]. Salaquarda, Wiss. Buchges, Darmstadt, 1988.

KERÉNY, K., *Dionisos. Raíz de la vida* indestructible, Herder. Barcelona, 1998.

, Die *Mythologie der Griechen:* Die Gótter *und Menschheitsgeschichten,* DTV, München, 2003.

, *Die Mythologie der* Griechen, vol. 2. Die Heroen- Geschichten. DTV, München, 2002.

KJAER, J., Nietzsche. *Die Zerstorung der Humanität durch Mutterliebe,* Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990.

, "Die Relevanz der Berücksichtigung von Nietzsches Kindheit beim lnterpretieren und Gebrauch seiner Philosophie. Zwei Beispiele der Tradierung unbewáltigter Probleme der Nietzscheschen Philosophie (Gilíes Deleuze y Richard Rorty)", en *Nietzscheforschung* 1, 1944, pp. 207-244.

KlPPENBERG, H., *Religión und Klassenbildung im antiken Judáa,* Gotínga, 1982.
______ _, *Die vorderasiatischen Erlosungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft,* Suhrkamp, Frankfurt, 1991.
Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religions wissenschaft und Moderne, Beck, München, 1997.
KI-SUN KIM, *Mythos und Tragódie. Anamnetische Betrachtungen zu Nietzsches Geburt der Tragódie*, Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1999.
KOFMAN, S., "Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit", en S. Bauschinger, *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968,* Franke Verlag, Bern/Stuttgart, 1988, pp. 75-204.
KONDYLIS, P.f *Die neuzeitliche Metaphysikkrüik,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.
_______ , Die *Aufklárung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus,* dtv, München, 1986.
_ _ __. _ , *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wervfrage,* Klett Cotta, Stuttgart, 1984.
KÓSTER.P.,'Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen", en *Nietzsche-Studien* 2, 1973, pp. 31-60.
KOUBA, P.f Die *Welt nach Nietzsche,* Wilhelm Fink Verlag, München, 2001.
_______ , "Der wirkliche Wille zur móglichen Macht", en Andreas Schirmer y Rüdiger Schmidt (ed.), Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar, 1999, pp. 332-342.
KRÓCKEL, *Europas Selbstbesinnung durch Nietzsche. Ihre Vorbereitung bei den französischen Moralisten,* Verlag der Nietzsche-Gesellschaft, München, 1929.
KUHN, E., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europüischen Nihiiismus,* de Gruyter, Berlín, 1992.
LANG, B. (ed.), *Der einzige* Goít. Die *Geburt des biblischen Monotheismus,* Kósel, München, 1981.
_ ______ . (eds.), *Monotheismus, Nenes Bibel-Lexikon M. Jórg Benzinger,* Zurich, 1995, vol. 2, pp. 834-835.
_, 'Adoración tradicional y utópica del Dios único. Origen y formas fundamentales del monoteísmo bíblico", en H. Frey (ed.), *La Genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?,* CNCA, México, 2000.
LANGE, F.A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2* vol. Frankfurt» Suhrkamp, 1974.
LANGE, W., "Tod ist bei Góttern immer nur ein Vorurteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche", en K.H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 111-137.

LATACZ, J., "Fruchtbares Árgernis: Nietzsches «Geburt der Tragódie» und die grázistische Tragodienforschung", en D.M. Hoffmann, Nietzsche und *die Schueiz,* Zurich, 1994, pp. 30-45. _^_—, *Einführung in die griechische Tragódie,* Vandenhoeck &Ruprecht,
Gótingen, 2003.
LE RIDER, J., *Nietzsche in Frankreich,* Wilhelm Fink Verlag, München, 1997.
LIPPERHEIDE, Ch., Niet^sches *Geschichtsstmtegien. Die* rhetorische *Neuorganisation* der Geschíchte. Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1999.
LOWITH, K., *Weítgeschichte und Heilsgeschehen,* Kohlhammer, Stuttgart, Berlín, 1990. —_—, Nietzsches *Philosophie der ewigen Wiederkehr des* Gíeíchen, Félix
Meiner, Hamburg, 1986.
— _____, *Jacob Burckhardt,* Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 7), 1984.
----------- , "Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche", en Gott, Mensch und Welt -*in der* Philosophie *der* Neu^eit G.B. *Vico-Paúl* Vdlér^, Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 8), 1986, pp. 3-194.
_____ - _, Nietyche, Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 6), 1987.
. -._ ___ ., Wissen, Glaube und Skepsis, Zur fCritik *von* Religión *und* Theologie, Metzler, Stuttgart (Obras completas, vol. 3), 1985.
_, Vortráge und Abhandlungen, Zur Kritiíc der christlichen Uber-[íe/erwng, Kohlhammer, Stuttgart 1966. LUKÁCS, G., *Die Zerstórung der Venunft,* Aufbau, Berlín, 1954. LYOTARD, J.F., *Das postmoderne Wissen,* Edition Passagen, Graz Wien,
1986. MACK, B., *Who wrote* the New Testam^nt? *The* rrwking *of* the Christictn M^th,
Harper, San Francisco, 1995.
, "Cristo y la creación de una cultura monocrática", en H. Frey (ed.), *La genealogía del cristianismo.* ¿Origen de Occidente?, CNCA, México,
2000. MAGNUS, B. y Kathleen M. Higgins, The Cambridge Companion to Nietzsche,
Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996.
MACLEAN I., Montaigne ais Philosoph, Wilhelm Fink Verlag, München 1998.
MANEMANN J. (Hg.), *Jahrbuch Politische Theologie,* Bd.4, Monotheismus, Litt. Verlag, Münster Hamburg, London, 2003.
MAN, de, P., *Allegories of Reading,* Yale Univ. Press, New Haven, 1979.
MANN, Th., "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung" (1947), en Th. Mann, *Schriften und Reden zur Literatur,* Kunst und Philosophie, tomo 3, Fischer, Frankfurt, 1968, pp. 21-49.

MARQUARD, O., "Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en *Abschied vom Prinzipiellen,* Reclam Stuttgart, 1981, pp. 91-116.
_______ Skepsis und Zustimmung, *Philosophische Studien,* Reclam, Suttgart, 1994.
______ _, *Apologie des Zufálligen. Philosophische Studien,* Reclam, Stuttgart 1986.
_____ ___, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphüosophie,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982.
MAURER, R., "Der andere Nietzsche: Gerechtigkeit contra Utopie", en *Aletheia* 5, Berlín, 1984, pp. 9-20. MAZUMDAR, P., *Foucault,* dtv München, 2001.
MCGINN, R., "Culture as Prophylactic: Nietzsche's 'Birth of Tragedy' as Culture Criticism", en *Nietzsche-Studien* 4, 1975, pp. 75-138.
McGlNTY, P., *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God,* La Haya, Montón Publishers, 1978. MEIER, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
, *Die politische Kunst der griechischen Tragodie*, Beck, München, 1980.
________, *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte,* Goldmann, Berlin, 1987.
METZLERS, Lexikon, *Literatur und Kulturtheorie,* Metzler, Weimar, 2001.
METER, M.H., "The Tragic Nature of Zarathustra", en *Nietzscheforschung,* vol. 9, 2001, pp. 209-218.
_________, "Menschliches, Allzumenschliches" und "Der musiktreibende Sokrates", en *Nietzscheforschung,* vol. 10, 2002, pp. 129-137.
., "Die Einheit der Gegensátze ais tragisches Prinzip", en *Nietzscheforschung,* vol 11, 2004, pp. 205-212.
_, "The Ancient Quarrel between Philosophy and Art", en *Die Geburt der Tragódie,* Phil. Diss. Univ. Wien, 2005.
MONTINAKI, M., *Nietzsche lesen,* de Gruyter, Berlin, New York, 1982.
. _ —_, "Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács", en *Nietzsche lesen,* de Gruyter, Berlin, New York, 1982, pp. 169-206.
MÜLLER'BUCK, R., "«Naumberger Tugend» oder «Tugend der Redlichkeit». Elisabeth Fórster-Nietzsche und das Nietzsche Archiv", en *Nietzscheforschung,* vol. 4, 1998, pp. 319-335.
MÜLLER, E., "«Asthetische Lust» und «dionysische Weisheit». Nietzsches Deutung der griechischen Tragódie", en *Nietzsche-Studien* 31, 2002, pp. 134453.

— _ _, "Neuerscheinungen zu Nietzsches Bild der Antike", en *Nietzsche-Studien* 31, 2002, pp. 350-362.

Die Griechen tm Denícen Nietzsches, Phil. Diss. Ernst-Moritz-Arndt, Universitat Greifswald, 2004.

MÜLLER-LAUTER, W., *Nietzsche.* Seine *Philosophie der Gegensatze und die Gegensatze seiner Philosophie,* de Gruyter, Berlín, 1971.

---------- _, "Über Nietzsches Folgen", en *Nietzscheforschung,* vol. 4, 1998, pp. 21-40.

_, "Ständige Herausforderung. Über Mazzino Montinaris Verhältnis zu Nietzsche", en *Nietzsche-Studien* 18, 1989, pp. 32-82.

NESTLE, W., Vom Metilos um Logos. *Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von* Homer bis *auf die Sophistik undSokrates,* Stuttgart, 1956.

NIEHUES-PRÓBSTING, H., *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus,* Suhrkamp, Frankturt am Main, 1988.

NIEMAYER, Ch., *Nietzsches andere Venunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk,* Darmstadt, Wien, Buchges, 1998.

NOLTE, E., Nietzsche uncí *der Nietzscheanismus,* Herbig, München, 2000.

ONFRAY M., Tkeoríe *des verliebten Kórpers. Für eine solare Erotik,* Merve Verlag, Berlín, 2001.

ORSUCCI, A., Orient-Okztdent. *Nietzsches Versuch einer Loslösung vorn europáischen Weltbild*, de Gruyter, Berlín, New York (MuTNF32)t 1996.

_______ _, "Antike, griechische", en H. Ottmann (ed.), Nietzsche- *HandbucK,* Leben-Werk-Wirkung, Metzler, Stuttgart, Weimar, 2000, pp. 365-379.

OTTMANN, H., *Phibsophie und Politik bei Nietzsche,* de Gruyter, Berlín, New York, 1987. "Anti Lukács", en Nietzsche-Studien 13, 1984, pp. 570-586., "Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklárung", en H. Djuric y J. Simón (eds,), *Nietzsche und die phibsophische Tradition,*

Konigshausen &L Neumann, Würzburg, 1985, pp. 9-35. _____(ed.), *Nietzsche-Handbuch,* Leben-Werk-Wirkung, Metzler, Stuttgart, Weimar, 2000.

_, *Geschichte des politischen Denkens,* Die Griechen. Von Homer bis Sokrates, vol. 1/1, Metzler, Stuttgart, Weimar, 2001.

OTTO, W.F., *Dionysos: Mythos und Kultus,* Vittorio Kostermann, Frankfurt, 1960.

_______ , Das Wort der Antiíce. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1962.

_ *Uythos und Welt,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1962.

_____, *Die Gótter Griechenlands. Das Bild des Góttlichen im Spiegel des griechischen Geistes,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.
____ _, *Teophania. Der Geist der altgriechischen Religión,* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.
_____, "Das Weltgefühl des klassischen Heidentums", en *Mythos und Welt,* Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1962, pp. 21-35. _,
Epikur, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
PÉREZ LÓPEZ, H.S., *Hacia el nacimiento de la tragedia. Un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche. Res Pública,* Murcia, 2001.
PlCHT, G., *Nietzsche. Vorlesungen und Schriften,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1988.
PORTER, J., *The invention of Dionysus. An Essay on the Birth of Tragedy,* Stanford, Stanford University Press, 2000.
______ _, *Nietzsche and the Philology of Future,* Stanford, Stanford University Press, 2000.
PÚTZ, P., "Der Mythos bei Nietzsche", en H. Koopmann (ed.), *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19,* Jahrhunderts, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, pp. 251-262.
QUESADA, J., "Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política", en F. *Nietzsche,* Anthropos, Barcelona, 1988.
, El nihilismo activo. Genealogía de la modernidad, Universidad de Guadalajara, México, 1999.
RECKERMANN, A., *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption inVrankreich, Italien und der angelsáchsischen Welt 1960-2000,* de Gruyter, Berlin-New York (MuTNF45), 2003.
REHN, K. y D. Conway (eds.), *Nietzsche und die antike Philosophie,* Wissenschaftlicher Verlag Trier, Trier, 1992.
REIBNITZ, B. von, Fin Kommentar zu Friedrich Nietzsche, "Die Geburt der Tragódie aus dem Geist der Musik", Metzler, Stuttgart, Weimar, 1992.
RENZI, L., "Winckelrnann und Nietzsche: Apollonian and Dionysian", en *New Nietzsche Studies* 4, 2000, pp. 12340.
RESCHKE R., *Nietzsche. Radikalaufklürer oder radikaler Gegenaufklárer. Nietzscheforschung,* Sonderband 2, Akademie Verlag, Berlín, 2004.
RIEDEL, M., "Ein Seitenstück zur 'Geburt der Tragódie': Nietzsches Abkehr von Schopenhauer und Wagner und seine Wende zur Philosophie", *Nietzsche-Studien* 24, 1995, pp. 45-61.
- ____ _ (ed.), "Jedes Wort ein Vorurteil", *Philologie im Denhen Nietzsches,* Bóhlau. Kóln, Weimar, Wien, 1999.

- _ — __ , "Europe's Origin: Nietzsche and the Greeks", en New *Nietzsche-Studien*, vol. 4, 1/2 verano-otoño, 2000, pp. 141-156.
RlEDEL, V., *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance - Humanismus bis zur Gegenivart.* Eine *Einführung,* Stuttgart, Weimar, Metzler, 2000.
— __—, "Nietzsche und das Bild einer 'dionisischen Antike' in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts", en Nietzscheforschung, vol. 8, 2001, pp. 63-87.
RlES, W., *Nietzsche zur Einführung,* junius, Hamburg, 1990.
.---------- ., *Nietzsche für Anfänger: Üie Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik,* dtv München, 1999.
- _ , *Griechische Tragiker zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2000.
- _ - ___-, "Ästhetische Hermeneutik der Welt. Nietzsches Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens[1]', en M. Riedel (ed.), "jedes Wort ein Vorurteü". *Phtiologie und Philosophie im Denken h!ietzsches*$_y$ Böhlau, Köln, Weimar, Wien, 1999, pp. 39-54-
_ . __ . , "Tragische Welterfährung contra wissenschafliche Weltbetrachtung. Nietzsches Beitrag zum Dilemma der Modernität", en R. Reschke (ed.), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufldärer? Nietzscheforschung,* Sonderband 2, Akademie Verlag, Berlin, 2004, pp. 103409.
ROHRMOSER, G: "Nietzsche Kritik der Moral", en *Nietzsche-Studien,* 10/11, 1981/1982, pp. 328-351.
ROSS, W., *Der ängstliche Adler.* Nietzsches Leben, München, 1994.
SALAQUARDA, J., "Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis es Apostels Paulus", en Nietzsche, Salaquarda (ed.) Wiss. Buchges. Darmstadt, 1980, pp. 288-321. ____, "Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition", enThe Cambridge Companion to Nietzsche, Magnus B. y Higgins M. (eds.), Cambridge, 1986, pp. 9^119. ___, "Der Antichrist", en Nietzsche-Studien 2, (1973), pp. 91-136.
, «Nietzsche und Lange», en *Nietzsche-Studien* 7, (1978), pp. 273-253. , "Die fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer Lehre" en *Nietzsche-Studien* 26 (1997), pp. 165-183.
SCHACHT, R. (ed.), Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsches Genealogy of Moral. Berkeley, 1994-
SCHALK F.,Französische Moralisten. La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Editorial Diogenes, Zürich, 1995.

SCHIRMER, A. y Schmidt, R., Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar, 1999.
SCHLUCHTER, W., Max Webers Studie über das antike Judentum. Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
_ _____, Max Webers Sicht des antiken Christentums. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
______, Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
SCHMID W, Philosophie der Lebenskunst, Suhrkamp, Frankfurt 1998.
___ __, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archáologie des platonischen Eros. Fischer, Frankfurt 1987.
____ _., Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt 1991.
"Uns selbst gestalten .Zur Philosophie der Lebenskunst bei Nietzsche" en *Nietzsche-Studien* 21, 1992, pp. 50-62.
SCHMIDT, H.J., "Jeder tiete Geist braucht eine Maske... Nietzsches Kindheit ais Schlüssel zum Ratsel Nietzsche?" en *Nietzscheforschung* 1, 1994, pp. 137-160.
"Naumburg oder Pforta? Eine Pfórtner Verlust- und Gewinnbilanz", en *Nietzscheforschung* 1, 1994 pp. 291-311.
___., Nietzsche absconditus. Oder Spurenlesen bei Nietzsche 2 tomos, IBUK Verlag, Berlín, 1991.
_, Wider weitere Entnietzschungen Nietzsches. Eine Streitschrift, Alibri Verlag, Aschaffenburg, 2000.
"Nietzsche ex/in nuce. Früheste Schülerphilosophie in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Nietzscheinterpretation, en Z D Ph VI (1984), Heft 3, Nietzsche, pp. 138-147.
_, Friedrich Nietzsche aus Rócken, en *Nietzscheforschung 2,* 1994, pp. 35-60.
SCHMITT, C, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveránitát, Berlín, 1934.
SCHOLZ, P., Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verháltnisses von Philosophie und Politik im 4- und 3. Jahrhundert v. Ch., Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998.
SCHOPENHAUER, A., Die Welt ais Wille und Vorstellung. Copia facsimilar de la primera edición de 1819, Frankfurt, 1987.

SCHROETER, M., Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von]J. Bachofen. München, 1926.
SCHWARTZ, R.M., The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism. Univ. of Chicago Press, Chicago, London, 1997. SEVERINO, E., Vbm *Wesen des* Nihiíismus, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983. SILK, M.S. y Stern, J.P., Nietzsche on Tragedy, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
SIMÓN, J., Das neue Nietzsche Bild, en Nictwche-Studien 21, 1992, de Gruyter, Berlín, New York, 1992, pp. 1-10.
----------, "Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation", en Djuric, M. und Simón, J. (eds.), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1996. —__, "Das Judentum und Europa bei Nietzsche", en J. Golomb, Nietzsche und die jüdische Kultur. WUV Universitátsverlag, Wien, 1998, pp. 113-125. SLOTERDIJK, P., Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
— _ , Kritik der zynischen Vernunft. 2 vol. Frankfurt, Suhrkamp, 1983.
—-__ _, Uber die Verbesserung der guten Nachricht Nietzsches fünftes "Evangelium", Frankfurt, Suhrkamp, 2001.
y Heinrichs, H.S., Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen. Frankfurt, Suhrkamp, 2001. SMITH, W.R., Lectures on the Religions of the Semites. London, 1889, 2a. ed. 1894 (alemán: Die Religión der Semiten, Darmstadt, 1967).
SNELL, B., Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstéhung des europáischen Denkens bei den Griechen. Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1975. SOLL, J., "Schopenhauer, Nietzsche and the Redemption of Life through Art", en Ch. Janaway (ed.), Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp. 79-115.
SOMMER, A.V., Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur "Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck, Akademie Verlag, 1997. ______ Friedrich Nietzsches "Der Antichrist". Ein philosophisch-Historischer Kommentar. Schwabe &. Co. Verlag, Basel, 2000.
STACK, L, Lange and Nietzsche, de Gruyter, Berlín, 1983.
STAROBINSKI J., Montaigne. Denken und Existenz. Hanser, München-Wien 1986.

STEGMAIER, W., Nietzsches "Genealogie der Moral", Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, 1994.

, Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von "DerAntichrist" und "Eccehomo", en *Nietzsche-Studien21* (1992), pp. 163-183.

-, Nietzsches Zeichen, en *Nietzsche-Stiidien* 29 (2000), pp. 41-69.

STEINMANN, M-, Die Ethik Friedrich Nietzsches, de Gruyter, Berlín, New York, 2000.

STINGELIN, M., "Historie ais Versuch das heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen". Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spatwerk, en *Nietzsche-Studien* 22 (1993), pp. 2841. STOLZ, F., Einführung in den biblischen Monotheismus. Wiss. Buchges. Darmstadt, 1996.

STRONG, T.B., Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration. Expanded Edition with a new Introduction, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2000.

TEJERA, V., *Nietzsche and Greek Thought,* Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987. VENTURELLI, A., "Jenseits des schwachen Denkens. Perspektiven der Gegenwártigen italienischen Nietzsche-Forschung", en *Nietzsche-Studien* vol. 31, 2002, pp. 321-332.

VIVARELLl, V., *Nietzsche und die Masken desfreien Geistes:* Montaigne, Pajea/ *y Sterne,* Kónigshausen & Neumann, Würzburg, 1998.

______, "Metaphern des Dionysischen bei Nietzsche", en D.W. Conway y Rudolph Rehn, *hüetzsche und die antike Phibsophie,* Wissenschaftlicher Verlag, Trier, 1992.

, "Nietzsche ais Verkünder einer neuen Aufklárung", en R. Reschke (ed.), *Nietzsche. Radikalaufklarer oder radikaler Gegenaufklarer.* Akademie Verlag Berlín, 2004, pp. 55-66.

-, "Montaigne und der «Freie Geist». Nietzsche im Übergang", en *Nietzsche-Studien,* vol. 23, 1994, pp. 79-101.

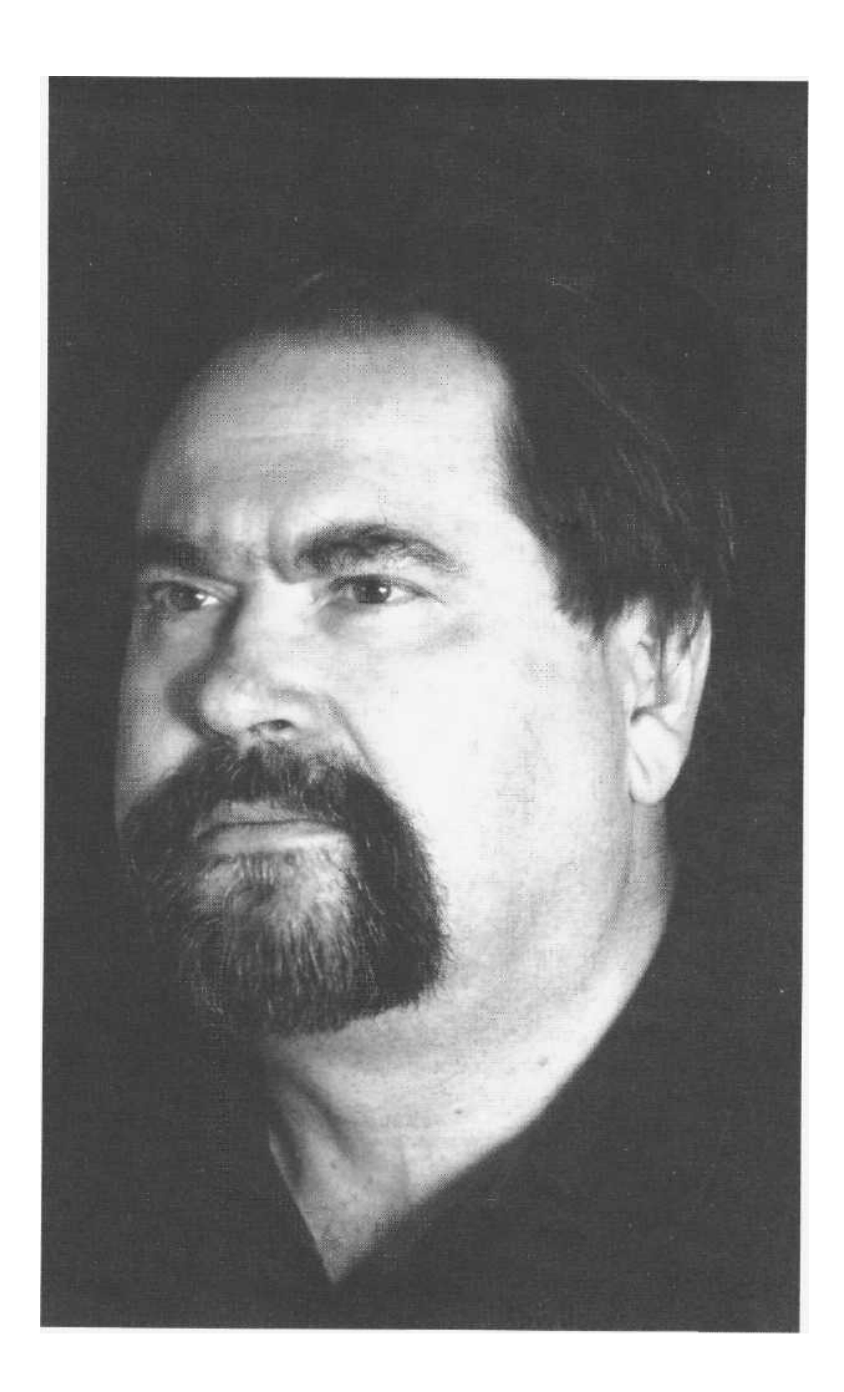
WAHL, W., *Feuerbach und Nietzsche.. Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der Philosophie del 19,* jahrhunderts. Ergon, Würzburg, 1998.

WHITE, H., *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19,* Jahrhundert in Europa. Frankturt, Fischer Verlag, 1991.

— _____, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien Zur Tropologie des historlschen Dishurses,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

WILLERS, IX, *Theodizee ira Zeichendes Dionysos,* Lit Verlag, Münster, Hamburg, London, 2003.
WOHLFART, G., "Artisten-Metaphysik. Der antike Boden von Nietzsckes Philosophie", en Nietzscheforschung, vol. 8, 2001, pp. 3342.
— _ __, "Also sprach Herakleitos", Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption, Friburg/M linchen, Karl Alber, 1991.
— __ . , "Das spielende Kind". Nietzsche; Postvorsokratiker- Vorpostmoderner", Essen, Die *Blaue Bule,* 1999.
"Die Aufklárung haben wir jetzt weiterzuführen...", en R. Reschke (ed.), *N&tzsche: Radikalaufkldrer oder radikaier Gegenaufklarer. 'Nietzscheforschung,* Sonderband 2, Akademieverlag, Berlín 2004, pp. 123432.
YOVEL, Y., "Nietzsche und die Juden: Die Struktur einer Ambivalenz", en J. Golomb, Nietzsche *und die jüdische Kultur,* WUV Universitáts- verlag, Wien, 1998, pp. 126-142.
ZIMMER R., *Die europáischen Moralisten zur Einführung,* Junius, Hamburg 1999.
ZITTEL, C, *Selbstaufhebungsfiguren bá* Niet^sche, Konigshausen & Neumann, Würzburg, 1995.
, Das *ásthetische Kalkül von Friedñch. Nietzsches "Also sprach Zaratustra'* Konigshausen & Neumann, Würzburg, 2000.

Índice



HERBERT FREY

Nació en Viena, Austria, en 1949 y estudió la carrera de ingeniero agrónomo en la Universidad de Agronomía, Viena, de 1967-1973. Ese mismo año recibió el título de ingeniero agrónomo por la misma universidad. Paralelamente a ello, cursó la carrera de filosofía, psicología y antropología en la Universidad de Viena, de 1968-1975. En 1975, obtuvo el doctorado en filosofía con la tesis: La *génesis del nihilismo en Friedrich Níetzsche.*

Ya en México, el doctor Frey ha sido profesor de tiempo completo en la ENAH de 1980-1986; investigador de la DEH del INAH de 1986-1992, y es profesor-investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM desde 1992. Asimismo, sustentó en 1998 la Habilitación en Ciencias Políticas por la Universidad de Hanover con la *Venia legendi:* Relaciones interculturales Europa-América Latina, recibiendo el grado de Privatdozent.

A lo largo de su vida profesional, Herbert Frey se ha especializado en los siguientes temas: formación del sistema mundial, surgimiento de la modernidad, crítica de la religión siglo XIX, historia de religiones comparadas, filosofía de Nietzsche, y tiene en su haber varias publicaciones:

La *feudalídad europea y el régimen señorial español,* México, 1988, Biblioteca del INAH.

Die Entdeckung Amerikas und die Entstehung der Moderne, Peter Lang, Frankfurt, 2000.

Nietzsche, Eros y Occidente. La crítica nhtzscheana a la tradición occidental, Miguel Ángel Porrúa e Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 2001, 2005, 173 pp.

El "otro" en la mirada. Europa frente al universo américoindigena, Miguel Ángel Porrúa y Universidad de Quintana Roo, México, 2002, 302 pp.

La arqueología negada del Nuevo Mundo, Siglo XXI Editores, México, 2003.

Herbert Frey ha coordinado las obras que aparecen a continuación: *La* muerte *de Dios y el fin de la metafísica,* UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad y artes aplicadas, México, 1997.

La genealogía del Cristianismo- ¿origen de occidente? H. Frey (ed.) CNCA, México, 2000.

El "otro" Nietzsche, Interpretaciones recientes de Nietzsche, Porrúa, en preparación.

Además de que han aparecido aproximadamente 50 artículos de su autoría en revistas mexicanas, alemanas, austríacas y estadounidenses.

La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir, se terminó
de imprimir en la ciudad de México durante el mes de mayo
del año 2007. La edición, en papel de 75 gramos,
consta de 1,000 ejemplares más sobrantes
para reposición y estuvo al cuidado
de la oficina litotipográfica
dv. la casa editora.





ISBN 978-970-701-931-7
MAP:133Í 15-01

La sabiduría de Nietzsche

No intentamos una interpretación definitiva y correcta de Nietzsche, buscamos un Nietzsche que pudiera ayudarnos a dar a nuestra situación una imagen más clara.

PAVEL KOUBA

Este lema guió la interpretación que se ha realizado en esta obra sobre Nietzsche, investigación que se inscribe en una corriente de interpretación que quiere enfatizar a "otro" Nietzsche diferente y nuevo.

Cuando nos referimos a ese "otro" Nietzsche nos inscribimos en una tendencia interpretativa que está comprometida con el pensamiento trágico nietzscheano vinculado con la metáfora de Dionisos, dios griego del vino, del éxtasis y de la afirmación de la vida, sin olvidar su dimensión destructiva. La sabiduría de Nietzsche se deriva de su vínculo con la filosofía helenística, especialmente de Epicuro quien le sirve como guía de una vida filosófica que no está contaminada con los valores del judeo-cristianismo.

En esta obra, Nietzsche es presentado como autor de una sabiduría antigua, capaz de una visión integral de la vida más allá de cualquier demanda monoteísta.





